ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6I4U %

Digitized by Google

HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

Digitized by Google

Period
1945
v. 1
1880
530-130

Theologische Studien

aus Württemberg.

Unter Mitwirkung
von
Hofcaplan Dr. ph. Braun in Stuttgart,
Diaconus Frohnmeyer in Knittlingen, Häring in Calw,
Diaconus Knapp in Tuttlingen, Diaconus Dr. ph. Nestle in Münsingen,

herausgegeben
von

Theodor Hermann, Diaconus
in Brackenheim,

Lic. th. Paul Zeller, Pfarrer
in Neipperg b. Brackenheim.

I. Jahrgang 1880.

Ludwigsburg.
Ad. Neubert'sche Buchhandlung (J. Aigner).
1880.

Digitized by Google

UNIV. BIBL. MAINZ

Digitized by Google

Inhalts-Verzeichniß.

	Seite
Hermann, Mittheilungen über Professor Dr. Landerer's dogmatische Vorlesungen. Erster Artikel . . .	1
Demmler, Christus und der Essenismus. Erster Artikel: Der Essenismus	29
Löckle, Zur paulinischen Lehre von der Auferstehung . .	53
Jäger, Zur Lehre von der stellvertretenden Genugthuung	74
Knapp, Ueber sichtbare und unsichtbare Kirche	89
Demmler, Christus und der Essenismus. Zweiter Artikel	122
Rösch, Panthera	150
Lang, Mit und wider S. Göbel über Luc. 15, 1—10. .	164
Bossert, Beiträge zur Geschichte der Reformation in Franken. I.	173
Hermann, Mittheilungen über Professor Dr. Landerer's dogmatische Vorlesungen. Zweiter Artikel. . .	21
Bossert, Beiträge zur Geschichte der Reformation in Franken. (Schluß)	253
Laichinger, Die dogmatische Beweiskraft der Stelle Röm. 5, 12—21.	281
Jäger, Bemerkungen über die Begriffe von Schuld und Sühne	321

P. P.

Der Gedanke, die „Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs“ wieder aufleben zu lassen, ist in letzter Zeit da und dort laut geworden. Haben andere deutsche Schwesterkirchen das Bedürfniß gefühlt, für die fruchtbare Pflege theologischer Wissenschaft im Kreise der Geistlichen ein eigenes Organ zu schaffen (vgl. Baden, Rheinlande), so darf in Württemberg ein ähnliches Unternehmen gewiß auch auf vielfache Zustimmung rechnen. Ist doch die Freude an theologischen Studien, die eifrige und unbefangene Hingebung an wissenschaftliches Forschen und Arbeiten — ein alter Ruhm der württembergischen Geistlichkeit — auch heute noch nicht unter uns erstorben, wie so manche literarische Leistung auch der letzten Jahre beweist.

Darum wagen die Unterzeichneten im Verein mit der Verlagsbuchhandlung den Versuch, eine Zeitschrift unter dem Titel:

Theologische Studien

aus Württemberg

zu gründen. Dieselbe soll in erster Linie ein wissenschaftliches Organ für die evangelische Geistlichkeit unseres Landes sein.

Digitized by Google

Wir hoffen, dadurch mancher Arbeit, die sonst im Pult verschlossen geblieben wäre, den Weg zur Oeffentlichkeit zu bahnen, manche Feder, die sich ohne äußeren Anstoß schwer zu theologischer Produktion entschlöße, in Bewegung zu setzen. Dem schwäbischen Theologen soll es in unsern Blättern, unter lauter ihm bekannten Namen recht heimisch zu Muthe sein; darin würden wir das sicherste Zeichen erblicken, daß unser Unternehmen seinen Zweck erfüllt. Und wenn es uns gelingt, für die theologischen Arbeiten unserer Heimat einen Mittelpunkt zu schaffen, so sind wir gewiß, daß wir damit auch der theologischen Wissenschaft selbst manche gediegene Frucht werden bieten dürfen.

Ein streng formulirtes Programm stellen wir nicht auf. Es ist uns erwünscht, wenn mancherlei Anschauungen in unsern Blättern zur Geltung kommen, wenn verschiedene Richtungen an der Lösung der theologischen Probleme mitarbeiten. Wir glauben, daß dies in Württemberg auch gegenwärtig noch möglich ist. Möge der Verlauf unserer Studien diesem Glauben Recht geben!

Zwei Gesichtspunkte allerdings stehen uns fest, ohne deren Beachtung wir überhaupt kein gedeihliches Arbeiten in theologischer Wissenschaft uns denken können, einmal: daß die Theologie zuletzt der Kirche dienen muß, und darum mit dem Glaubensgeist der Kirche nicht zerfallen darf; sodann: daß die Wissenschaft sich über Weg und Ziel ihrer Forschung vor ihrem eigenen Gewissen zu legitimiren hat.

Wer also mit uns überzeugt ist, daß innerhalb der evangelischen Kirche eine Fortbildung und Vertiefung theologischer Erkenntniß möglich und nöthig ist, die weder den Glaubensgrund der Schrift verläßt, noch das wissenschaftliche Gewissen beengt,

Digitized by Google

den laden wir herzlich ein, uns durch seine Mitarbeit und Theilnahme zu unterstützen.

Fragen des praktischen Amts sollen gar nicht, Fragen aus der praktischen Theologie nur ausnahmsweise in unsern Blättern erörtert werden, da für beides in unserer Heimat bereits ein besonderes Organ vorhanden ist (das „evangelische Kirchen- und Schulblatt" und „Halte, was du hast").

Die übrigen Gebiete der Theologie dagegen sollen alle verhältnißmäßig zur Sprache kommen, sei es in Form von längeren Abhandlungen (die jedoch des Raums wegen ein gewisses Maß nicht überschreiten dürfen), sei es in Form von kürzeren Bemerkungen.

Persönliche Polemik soll grundsätzlich aus unserem Blatt ausgeschlossen sein.

So wenig die Redaktion eine Verantwortung für den Inhalt der „theologischen Studien" im einzelnen übernehmen kann, so sehr wird sie gewissenhaft bemüht sein, durch Befolgung unparteiischer und objektiver Grundsätze bei der Entscheidung über Aufnahme uns zugesandter Arbeiten ihren Lesern nur Gediegenes zu bieten. Ihre freundliche Mitwirkung bei der **Redaktion** haben uns zugesagt die Herren

Diaconus Dr. **Braun** in Eßlingen,
" **Häring** in Calw,
" **Knapp** in Tuttlingen,
Lic. th. Dr. **Müller** in Tübingen,
Dr. **Nestle** in Tübingen.

Auch haben wir unseren Plan den Mitgliedern der evang. theol. Fakultät in Tübingen vorgelegt und in ihrer freundlichen Zustimmung eine wesentliche Ermunterung für unser Unternehmen gefunden.

Digitized by Google

Die

„theologischen Studien aus Württemberg"

sollen in vierteljährlichen Heften in 8°, zunächst in der Stärke von etwa 5 Bogen, erscheinen, erstmals im Januar 1880, und durch alle Buchhandlungen zu beziehen sein. Der Preis wird von der Verlagsbuchhandlung auf 8 Mark gestellt werden.

Unser Wunsch ist, auch durch dieses Unternehmen unserer evangelischen Kirche zu dienen, und unserem dankbaren Andenken an die nun zum größten Theil in die Ewigkeit abgerufenen Lehrer der Theologie, welche uns in ihre Wissenschaft eingeführt haben, einen Ausdruck zu geben. — Möge Gott seinen Segen dazu schenken!

Im November 1879.

Die Redaktion:

Theodor Hermann, Diakonus in Brackenheim.

Lic. th. **Paul Zeller**, Pfarrer in Neipperg b. Brackenheim.

Die Verlagsbuchhandlung:

Ad. Neubert'sche Buchhandlung
(J. Aigner)
Ludwigsburg.

Buchdruckerei von Greiner & Ungeheuer in Ludwigsburg.

Digitized by Google

Mittheilungen über Professor Dr. Landerer's dogmatische Vorlesungen.

Von Diakonus **Hermann** in Brackenheim.

Erster Artikel.

Mit Recht mag die erste Arbeit in diesen Blättern dem Andenken eines Mannes gewidmet sein, der ein volles Menschenalter hindurch der dogmatische Berather der theologischen Jugend Württembergs gewesen ist. In seinen Vorlesungen über christliche Glaubenslehre hat Professor Landerer den reifen Ertrag seiner Lebensarbeit niedergelegt — in diesem Urtheil werden alle, die ihn und sein Wirken kannten, mit mir einig sein. Eine Veröffentlichung derselben ist dem Vernehmen nach nicht zu erwarten. Eine sehr dankenswerthe Gabe sind daher die beiden Reden Landerers über die formale und materiale Aufgabe der Dogmatik welche er beim Antritt seines akademischen Lehramts in Tübingen gehalten hat, und welche von den dortigen Professoren der Theologie Weiß und Buder herausgegeben worden sind.[1] Es ist für denjenigen, der die Vorlesungen gehört hat, bewundernswerth, mit welcher Bestimmtheit und Klarheit sich Landerer damals schon über sein Ziel, über seine Methode, über seine theologische Stellung ausgesprochen hat. Die Vorlesungen selbst, in ihrer ganzen Ausführlichkeit, sind nur eine Ausführung jenes Programms. Gleichwohl hoffe ich mit einigen genaueren Mittheilungen über die Vorlesungen nichts Ueberflüssiges zu thun; für die Treue derselben haftet mir nicht nur meine eigene Nachschrift, sondern auch das freundlich mir zur Verfügung gestellte Manuscript des Verstorbenen.

[1] Zur Dogmatik. Zwei akademische Reden von Dr. Maximilian Albert Landerer, weil. Prof. der Theol. in Tübingen. Tübingen 1879.

Jene Reden zeigen deutlich, in welche Situation sich Landerer hineingestellt sah, als er (1843) die dogmatische Laufbahn betrat. Das Erscheinen der christlichen Glaubenslehre von Strauß (1840 und 41), und der um dieselbe bereits lebhaft entbrannte Streit nöthigte auch ihn, hier vor allem Stellung zu nehmen; und er that es mit dem Bewußtsein, daß es sich dabei um nichts geringeres als um die Existenz seiner Wissenschaft handle (a. a. O. S. 5). Das Gepräge dieser Stellungnahme hat Landerer's Dogmatik behalten, so oft er im einzelnen seine Vorlesung umgearbeitet und mit der Berücksichtigung neuer Erscheinungen bereichert hat. Die Polemik gegen die Anmaßungen der „dialektischen Methode“ und des „reinen Begriffs“ trat noch manchmal hervor, auch zu einer Zeit, als diese Dinge selbst nur noch historische Begriffe waren. Der Pantheismus und Idealismus sind ihm der alt böse Feind geblieben, gegen den er bei jeder Gelegenheit wuchtige Streiche zu führen nicht versäumte. Eine völlige Frontveränderung wird immer bei einem systematischen Denker etwas seltenes sein; aber Landerer war auch überzeugt, daß heute noch der Kampf um dieselben Interessen wie vor 30 Jahren, wenn auch oft unter anderen Titeln, geführt wird; speziell um den Nachweis, daß ein Ersatz des Christenthums durch die idealistische, philosophisch-ästhetische Weltanschauung ebensowenig möglich sei, als eine Vereinigung derselben mit dem Christenthum oder mit Religion überhaupt (vgl. a. a. O. S. 39).

Doch nicht blos in der Polemik und Apologetik bekundet Landerers Dogmatik ihr Entstehen in der Blütezeit Hegel'scher Philosophie, auch das discere ab hoste hat er geübt; ja vielleicht mehr noch unwillkürlich hat er sich durch „die großartige Idee der Wissenschaft, die der speculativen Methode zu Grunde liegt“ (a. a. O. S. 15) in seiner Auffassung von der Aufgabe der Dogmatik bestimmen lassen. Der Gedanke, daß die Dogmatik das Christenthum nicht in einer einzelnen Erscheinungsform, sondern in der ganzen Breite seiner geschichtlichen Entwicklung zu erfassen, und aus der Idee des Ganzen das Einzelne zu begreifen habe, führt deutlich genug auf Hegel zurück. Auch ein Gegenstück zur dialektischen Methode fehlt bei Landerer nicht; aber wenn sie bei Hegel dazu dient, schließlich die Religion aufzulösen und ihre Wahrheit im „reinen

Begriff" wieder zu finden, so sucht Landerer durch dieselbe einen wohlfundamentirten Unterbau klarer, wenn auch nicht „reiner" Begriffe zu gewinnen, auf welchem das Gebäude der dogmatischen Wahrheiten sicher ruhen kann. Er gehörte nicht zu denen, welche gegenüber den Uebergriffen der Spekulation das Heil suchen in der Parole: Trennung von der Philosophie, Isolirung der Dogmatik auf das Gebiet des unmittelbaren Bewußtseins; sondern, durchdrungen von der Erkenntniß, daß „die Dogmatik nur die Wahl habe, zu sterben oder zu herrschen" (a.a.O.S.26) nahm er für sie auch die Führung auf dem Gebiet der Philosophie in Anspruch, und wollte dieser nur die Lösung der formalen Probleme selbständig überlassen. Der These Schleiermachers, daß die Dogmatik sich an jedes philosophische System anschließen könne mit Ausnahme der materialistischen und sensualistischen Systeme[1] stellte er die andere gegenüber: das Christenthum muß seine eigene Metaphysik haben, und diese muß die wahre sein.

Die Aufgabe der Dogmatik ist für Landerer die doppelte: „Die christliche Religion in ihrer Wahrheit und in ihrem innern Zusammenhang zu begreifen".[2] Dementsprechend unterschied er in ihr eine Fundamentaltheologie, als ersten Haupttheil von der Dogmatik im engeren Sinn, als zweitem. Landerer rechtfertigt diese Auffassung von der Aufgabe der Dogmatik und die ganze Anlage derselben durch eine historisch-kritische Einleitung; durch einen Ueberblick über die wichtigsten Versuche systematischer Fundamentirung des Christenthums. Dieser Weg entsprach am meisten sowohl seinem eigenen wissenschaftlichen Bedürfniß, als den didaktischen Anforderungen, die er an eine akademische Vorlesung stellte. Darum hat er auch immer wieder bei jedem einzelnen Problem durch eine geschichtliche Orientirung seinen Zuhörern die Mittel an die Hand zu geben versucht, sich selbständig ihre theologische Ueberzeugung zu bilden. Die Hauptgedanken jener geschichtlichen Einleitung finden sich auch schon in der ersten der „Reden" (S. 9—17), indem dort die Standpunkte der altprotestantischen Orthodoxie, des Rationalismus, Supra-

[1] Schleierm. Kurze Darstellung des theologischen Studiums. § 214.
[2] Zur Dogmatik. S. 8.

 Digitized by Google

naturalismus, Schleiermachers, des Biblicismus und der speculativen Theologie nacheinander kritisch beleuchtet werden. Darum brauchen wir hier nicht näher darauf einzugehen. Nur das Eine sei erwähnt, daß Landerer jene Grundforderung, die er an die Dogmatik stellt: sie soll die ewige Wahrheit des Christenthums begreifen — im Prinzip der Reformation selbst begründet findet. „Dem Princip der freien Innerlichkeit entsprechend will der Geist sich selbst und alles Andere nur seinem eigenen innersten Wesen gemäß bestimmen; und will sich ebenso von allem Anderen außer ihm nur auf eine diesem seinem eigenen Wesen entsprechende Weise bestimmen lassen; — er will alles, was ihm von außen entgegentritt, als ihm innerlich verwandt anschauen, und es darum mit sich in lebendige freie Beziehung setzen". Diese Freiheit aber — wird weiter ausgeführt — findet der menschliche Geist in der Hingebung an Christus als die einzige Quelle aller Heilsgnade und aller Heilswahrheit. Damit ist auch die Unterordnung unter eine absolut übervernünftige Glaubenssatzung ausgeschlossen.

Landerer stellt sich mit diesen Forderungen, mit seiner ganzen „Metaphysik des Christenthums" in Gegensatz zu Schleiermacher. Dennoch hat auch er in ihm den größten Dogmatiker des 19. Jahrhunderts gesehen, und seine Glaubenslehre an die Spitze der Erscheinungen gestellt, welche eine neue Periode in der wissenschaftlichen Fundamentirung des Christenthums eingeleitet haben, die Periode selbständigen Zusammenstrebens der christlichen Wahrheit und der wissenschaftlichen Erkenntniß. Schleiermachers Methode ist ihm in gewisser Beziehung vorbildlich; aber er will sie ergänzen und vollenden durch die Geschichte (Rückgang auf Schrift und Kirchenlehre) und durch die Philosophie (a.a.O. S.23). Die erste Ergänzung bezieht sich auf die Dogmatik im engeren Sinn, wo Landerer jedes Dogma verfolgt durch Schrift und Kirchenlehre hindurch, ehe er sein abschließendes Resultat zieht (auch darin in gewissem Sinn seinem Gegner Strauß folgend). Die andere Ergänzung vollzieht sich eben in der schon genannten Fundamentaltheologie. Sie zerfällt wieder in zwei Theile, eine Metaphysik des Christenthums und eine Apologetik. Jene soll zeigen, daß auf das Christenthum eine harmonische und der sonstigen menschlichen Erkenntniß nicht widersprechende Weltanschauung sich

bauen läßt; diese soll das Christenthum durch Vergleichung mit den andern Religionen als die absolute Religion erkennen lassen. Wir beschränken uns in unserem ersten Artikel auf die „Metaphysik des Christenthums".

Was dieselbe geboten hat, glauben wir zunächst am besten anschaulich machen zu können, wenn wir die eingehende Disposition derselben, welche durch eine Zusammenstellung der Ueberschriften sich ergibt, hier vollständig zum Abdruck bringen; nur mit Weglassung weniger unwesentlicher Unterabtheilungen.

Erster besonderer Theil der Fundamentaltheologie: **Die Metaphysik des Christenthums.**

Erste Hauptabtheilung: Formaler Theil der Metaphysik des Christenthums: Die erkenntniß-theoretischen Grundlagen.

Erster Abschnitt: Das menschliche Erkennen im allgemeinen.

1. Cap. Das allgemeine Wesen und die Möglichkeit des Erkennens.
   1. Unterabth.: Die formale Möglichkeit des Erkennens oder der Ursprung der menschlichen Erkenntniß.
   2. Unterabth.: Die materiale Möglichkeit des Erkennens oder die Wahrheit der menschlichen Erkenntniß.
2. Cap. Das Erkennen in seiner Wirklichkeit, als einzelnes und ganzes.
   1. Unterabth.: Die wesentlichen Funktionen und Stufen des Erkennens im einzelnen.
      1. Empfinden 2. Anschauen. 3. Vorstellen. 4. Denken. 5. Schauen.
   2. Unterabth.: Das Erkennen im ganzen oder das wissenschaftliche Erkennen und seine Methode.
      A Die Methode der Wissenschaft als Erfahrungswissenschaft.
      B Das philosophische Wissen und seine Methode.

Zweiter Abschnitt: Das Erkennen in seinem Verhältniß zum Inhalt der Religion.

1. Cap. Das metaphysische Erkennen im Verhältniß zum Inhalt der Religion. Das metaphysische Wissen von Gott und göttlichen Dingen.
   1. Unterabth.: Die Erkennbarkeit des Daseins Gottes.
      a Die demonstrative Methode.
      b Die Reflexionsmethode des Glaubens oder des unmittelbar religiösen Bewußtseins.
      c Die dialektisch-speculative Methode.

2. Unterabth.: Die Erkennbarkeit des göttlichen Wesens.
1. Passus. Die Erkennbarkeit des allgemeinen Wesens Gottes an sich und überhaupt.
A Die absolute Unerkennbarkeit Gottes.
B Die absolute Erkennbarkeit des göttlichen Wesens.
C Relative Erkennbarkeit Gottes.
2. Passus. Erkennbarkeit des allgemeinen Wesens Gottes und seines Verhältnisses zur Welt im besonderen.
I. Das Erkennen der göttlichen Eigenschaften.
A Die gewöhnliche positive Behandlung der Eigenschaftslehre.
a Der Begriff göttlicher Eigenschaft.
b Die Ableitung und Eintheilung der göttlichen Eigenschaften.
α Die gewöhnliche ältere, abstrakt-logische Methode.
β Die psychologische, subjektiv-genetische Methode.
γ Die rein dialektische Deduktion und Eintheilung.
δ Die objektiv-genetische Deduktion und Eintheilung.
B Die Auflösung der Eigenschaftslehre überhaupt.
C Resultat über die Bestimmung der Eigenschaftslehre.
II. Das metaphysische Erkennen in Beziehung auf Gott in seinem lebendigen Verhältniß zur Welt, und in Beziehung auf die Welt in ihrem wesentlichen Verhältniß zu Gott.
2. Cap. Das positive religiöse Wissen oder der Standpunkt der Dogmatik im Unterschied von dem der Metaphysik des Christenthums im allgemeinen.

Zweite Hauptabtheilung: Materialer Theil; Ausführung der Metaphysik des Christenthums.
Cap. I. Lehre von Gott und Welt in ihrem Sein und allgemeinen Wesen betrachtet.
1. Lehrstück. Von Gott, seinem Sein und allgemeinen Wesen, an sich betrachtet.
1. Gott als das absolute Sein.
2. Gott als das absolute Wesen, die absolute Substanz.
3. Gott als die absolute reine Causalität.
4. Gott als die absolute zwecksetzende Causalität.
A Das Absolute als zwecksetzend im Gebiet des Natürlichen, als Prinzip der Organisation.
B Das Absolute als zwecksetzende Causalität im Gebiet des

geistigen, in specie sittlichen Lebens; oder als absolutes ethisirendes Princip; die moralische Weltordnung.
- a Thatsache des absoluten Sittengesetzes als Beweis für das Dasein Gottes als des absoluten sittlichen Gesetzgebers.
- b Das Dasein Gottes aus der Thatsache eines höchsten Gutes folgend.
- c Das Dasein Gottes aus der Möglichkeit der Tugend folgend.

  Anm. Gott als absolute Causalität in Beziehung auf das Erkennen.

5. Gott als die absolute Identität aller Gegensätze; als die absolute Copula oder als die Weltseele.
6. Gott als der absolute Geist, genauer als der Weltgeist, oder als der immanente Prozeß.
7. Gott als absolute Persönlichkeit, concret-lebendige Einheit absoluten Wissens und Wollens.
   - a Allgemeinster Begriff der Persönlichkeit, wie er gewöhnlich auf das Absolute angewendet wird.
   - b Polemik gegen den Begriff der Persönlichkeit Gottes.
   - c Auflösung der Einwendungen gegen diesen Begriff;
     - α der objektiven, vom Begriff des Absoluten als des Schrankenlosen aus;
     - β der subjektiven, vom Verhalten unseres Denkens im Bilden dieser Vorstellung aus.
   - d Positive Construktion des Begriffs absoluter Persönlichkeit,
     - α durch Statuirung einer Natur in Gott;
     - β als seine eigene That, ohne ein Anderes als seine Voraussetzung und Bedingung.
   - e Resultat dieser Kategorie.
8. Gott als die absolute Liebe.
   - a Begründung dieser Kategorie: der religiöse Beweis des Daseins Gottes.
   - b Specielle Bestimmung und Rechtfertigung des Inhalts der Kategorie: Gott ist die Liebe.
   - c Resultat dieser Kategorie.

2. Lehrstück. Die Lehre von der Weltschöpfung.
   - A Das göttliche Schaffen unter dem ätiologischen Gesichtspunkt.
     1. Der Schöpfungsbegriff im allgemeinen und sein Modus,
        - a in seinem von aller endlichen Wirkungsweise wesentlich verschiedenen Charakter;

Digitized by Google

b in seiner Analogie mit den endlichen Wirkungsweisen.
Anhang. Verhältniß zur Kosmogonie der Genesis.
2. Verhältniß der Schöpfung zur Zeit.
a Zeitliche Schöpfung.
b Nichtzeitliche Schöpfung.
α Quantitativ-ewige, anfangs- und endlose Schöpfung.
β Qualitativ-ewige Schöpfung.
c Ueberzeitlich-zeitliche Schöpfung.
B Das göttliche Schaffen unter dem teleologischen Gesichtspunkt.
1. Thesis: Der Zweck der Weltschöpfung liegt in der Welt; und die Schöpfung ist ihrem Beweggrund nach freie That der göttlichen Liebe.
2. Antithesis: Der Zweck der Weltschöpfung liegt in Gott; oder vielmehr: sie ist die nothwendige Aktualisirung des göttlichen Wesens.
3. Resultat: der Zweck der Weltschöpfung liegt in Gott und in der Welt; sie ist die freinothwendige That der göttlichen Liebe.
3. Lehrstück. Lehre von der Welt nach ihrem Sein und Wesen überhaupt.
1. Abtheilung: Lehre vom Sein und Wesen der Welt überhaupt.
A Sein und Wesen der Welt als des Endlichen an sich und überhaupt.
B Das qualitative Wesen des Endlichen.
C Der Zweck des Endlichen oder des Creaturlebens.
2. Abtheilung: Lehre vom Menschen und seinem allgemeinen Wesen.
1. Unterabth.: Von der Natur des Menschen überhaupt.
I. Entstehung des Menschen und seine allgemeine Stellung in der Schöpfung.
II. Wesen der menschlichen Natur im allgemeinen.
A Grundfaktoren der menschlichen Natur überhaupt.
a Der Mensch als Einheit von Leib und Seele.
b Seele und Geist.
B Der Leib in seiner lebendigen Verbindung mit der Seele.
Anhang. Biblische Psychologie.
2. Unterabth.: Das Geistesleben nach seinem allgemeinen Wesen und Inhalt.
1. Abschnitt. Die Grundform des Geisteslebens.
2. Abschnitt. Der Inhalt des Geisteslebens.

Digitized by Google

1. Reihe. Das sittliche Wesen des Menschen.
A Die sittliche Anlage.
a Der sittliche Trieb und das Gewissen.
b Die Freiheit des menschlichen Willens.
B Die sittliche Thätigkeit und Grundrichtung.
C Ziel und Sphäre des sittlichen Lebens: Darstellung des höchsten Guts.
2. Reihe. Das religiöse Wesen des Menschen.
A Urgestalt oder psychologische Grundform der Frömmigkeit.
a Intellektualistische Ansicht.
b Einseitig praktische Ansicht.
c Aesthetische (pathologische) Ansicht.
d Resultat über die Urgestalt der Religion.
α Die Urgestalt selbst.
β Verhältniß zur Erkenntniß.
1. Religiöse Vorstellung.
2. Das unmittelbare religiöse Wissen und der Glaube.
3. Der Glaube und die wissenschaftliche Erkenntniß in ihrer Coexistenz.
γ Verhältniß zur sittlichen Sphäre;
1. zum sittlichen Trieb und Gewissen;
2. zur sittlichen Gesinnung;
3. zum sittlichen Endzweck.
B Urstoff oder wesentlicher Inhalt der Frömmigkeit.
a Frömmigkeit als unmittelbares Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit.
b Kritik des Schleiermacher'schen Religionsbegriffs.
c Abschluß der Kritik und Resultat.
C Ursprung und Dasein der Religion.
Anhang zum 3. Lehrstück. Das Dasein der Engelwelt.

Cap. II. Lehre von Gott und Welt in der Bewegung, oder in ihrer fortdauernden lebendigen Beziehung betrachtet: Bestehen und Entwicklung der Welt.
1. Abtheilung: Lehre von der Welterhaltung und Weltregierung im allgemeinen.
A Kirchliche Gemeinlehre von Welterhaltung und Regierung.
B Umbildung resp. Auflösung der kirchlichen Gemeinlehre vom Standpunkt des Deismus und Pantheismus aus.

a Deistische Anschauung von Welterhaltung, Concursus und Weltregierung.
1. Integrirende Bedeutung der drei Glieder.
2. Verhältniß des Göttlichen und Creatürlichen.
3. Deistischer Standpunkt in Beziehung auf den Begriff der Providenz im allgemeinen.
α Opposition gegen die Unterscheidung in providentia generalis und specialis u. s. w.;
β gegen den Modus und die Media ihrer Wirksamkeit.
b Pantheistische Umbildung und Auflösung.
1. Ueber das Verhältniß der drei Glieder.
2. Polemik im Einzelnen gegen Wunder und Freiheit;
3. gegen die Unterscheidung in provid. gener. und spec.
C Kritik und positives Resultat.
1. Begriff der Erhaltung, seine selbständige Bedeutung und sein Inhalt.
2. Begriff der Mitwirkung.
3. Begriff der Weltregierung.
4. Begriff der Providenz im allgemeinen.
5. Die wesentlichen Unterschiede und Stufen im Begriff der Providenz.
a Unterscheidung der Providenz nach dem Objekt oder Grad als universalis, specialis und specialissima.
b Unterschied in Hinsicht des Modus des Wirkens.
α Beziehung auf Natur- und freie Ursachen.
Anhang: Ueber das Verhältniß des Bittgebets zur Weltregierung.
β Unterschied der providentia ordinaria naturalis und extraordinaria supranaturalis.
aa Die natürliche mittelbare ordentliche Providenz.
bb Die außerordentliche übernatürliche wunderwirkende Providenz.
αα Objektive, metaphysische Möglichkeit des Wunders.
ββ Subjektive, erkenntniß-theoretische Möglichkeit des Wunders.
Anhang: Von der Wirksamkeit der Engel als Werkzeugen der Providenz.
2. Abtheilung: Lehre von der Erhaltung und Entwicklung der menschlichen Gattung insbesondere.

Digitized by Google

1. Unterabth.: Lehre von der Erhaltung und Entwicklung der menschlichen Gattung im Zeitleben.
   1. Abschnitt. Erhaltung der menschlichen Gattung im Zeitleben.
      A Anfang des menschlichen Gattungsprozesses.
         a Der naturwissenschaftliche Gesichtspunkt.
            1. Positive Gründe für den Polygenismus, und ihre Bedeutung;
               α anatomisch-physiologische Gründe.
               β paläontologische und geologische Gründe.
            2. Negative Gründe des Polygenismus und seine Polemik.
         b Der sprachwissenschaftliche und culturhistorische Gesichtspunkt.
         c Der philosophisch-dogmatische Gesichtspunkt.
      B Der Fortgang und die Art und Weise des Gattungsprozesses in besonderer Beziehung auf die Entstehung der Seele.
   2. Abschnitt: Entwicklung der menschlichen Gattung im Zeitleben im allgemeinen.
      A Die Entwicklung der menschlichen Gattung als That der freien Selbstbestimmung der Gattung im Zeitleben.
         a Die Entwicklung des Menschengeschlechts als That der Gattung als solcher;
         b als That der freien Selbstbestimmung der Gattung.
         c Die Gesammtentwicklung der Gattung als eine im Zeitleben sich verwirklichende.
      B Die Entwicklung der Gattung im Zeitleben als That der göttlichen Weltregierung.
2. Unterabth.: Lehre von der Erhaltung und Entwicklung des Menschengeschlechts über das Zeitleben hinaus, oder von der persönlichen Fortdauer im allgemeinen.
   I. Vom allgemeinen metaphysischen Wesen der Seele in Rücksicht auf die Unsterblichkeit.
      a Verhältniß des Absoluten zum Endlichen in seiner Consequenz für die Unsterblichkeit.
      b Verhältniß von Gattung und Individuum.
      c Verhältniß der Seele und des Leibs.
      d Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit der Seelenthätigkeit.

II. Ethisch-religiöses Wesen des Menschen in Rücksicht auf die Unsterblichkeit.
A Das ethische Wesen des Menschen in Rücksicht auf die Unsterblichkeit.
a Das moralische Argument aus der Idee der Vergeltung.
b Das teleologische Argument.
B Das religiöse Wesen des Menschen in Rücksicht auf die Unsterblichkeit.

Cap. III. Lehre von der Fortsetzung und dem Abschluß der Weltschöpfung.
1. Abtheilung: Lehre von der Offenbarung.
A Idee und Nothwendigkeit der Offenbarung.
B Inhalt und Zweck der Offenbarung.
a Sie ist nicht auf die eine oder andere Grundfunktion des Geistes zu beziehen; sondern
b auf die ganze Persönlichkeit.
C Wesentliche Eigenschaften der Offenbarung in ihrem geschichtlichen Hervortreten.
1. Ursprünglichkeit und Uebernatürlichkeit.
2. Geschichtlichkeit.
3. Vermitteltheit, speciell Allmähligkeit.
Anhang: Biblischer Begriff der Offenbarung.
2. Abtheilung: Lehre vom Naturwunder, oder Wunderzeichen.
A Wesen des Naturwunders im allgemeinen.
B Bedeutung und Zweck der Wunder.

Cap. IV. Lehre vom Urzustand der Welt.
1. Abtheilung: Lehre vom ursprünglichen Zustand des Menschen.
A Der ursprüngliche Zustand des Menschen an sich nach seinem allgemeinen formalen Charakter, oder nach Maß und Umfang betrachtet.
a Lehre von einer ursprünglichen Vollkommenheit;
b Lehre von einer ursprünglichen Unvollkommenheit des Menschen.
α Zustand des Nichtvollkommenseins.
β Zustand positiver Unvollkommenheit, thierischer Rohheit.
c Kritik und Resultat.
B Der geistig-leibliche Zustand des ersten Menschen im besonderen, nach seinem Inhalt.
a Die leibliche Vollkommenheit.
b Die geistige Vollkommenheit.

α Ihr Inhalt.
β Ihr Ursprung.
2. Abtheilung: Ursprünglicher Zustand der Natur.
Anhang. Biblische Lehre vom Urstand.

Wir wissen wohl, daß ein Register, auch wenn es so eingehend und sorgfältig, wie das vorliegende, ausgearbeitet ist, doch nur eine sehr ungenügende Vorstellung von einem Werke geben kann. Immerhin hat es ja schon einen Werth, die Aufstellung, Eintheilung und Anordnung der Probleme kennen zu lernen, wenn man auch ihre Auflösung nur theilweise errathen kann. Wir verweisen z. B. auf die Behandlung des Schöpfungsbegriffs, besonders die Gesichtspunkte A 1 a und b; ferner auf die Zusammenfassung der Probleme in Cap. II. unter dem Titel: „Lehre von Gott und Welt in ihrer fortdauernden lebendigen Beziehung betrachtet"; auf die Einreihung der Lehre von der Unsterblichkeit in dieses Capitel, und ihre Behandlung, (besonders I a—d).

Es ist keine Frage, daß eine Hauptstärke Landerer's in der Systematik lag: in der präcisen Formulirung der Fragen, in der logischen Eintheilung, in der harmonischen Anordnung des Stoffs. Eine solche Arbeit muß allerdings auf manche Vorzüge zum voraus verzichten: ein so vielgliedriges Knochengerüste wird, auch wenn es mit Fleisch und Blut umkleidet ist, doch nie die Eleganz der Darstellung sich aneignen können, welche ein mehr ungezwungenes Räsonnement ermöglicht, auch jenes Pathos wird man da nicht suchen dürfen, welches dem unmittelbaren Eindruck zu lieb manche Partieen heller beleuchtet, andere zurücktreten läßt. Dafür hat diese Behandlungsweise das Verdienst, daß sie die Beziehungen der Probleme allseitig klarlegt, und auf Lücken aufmerksam macht, deren Ausfüllung schon die Architektonik des Ganzen fordert. Wir machen z. B. nur auf die, sonst wenig erörterten, geschichtsphilosophischen Probleme aufmerksam, welche der Abschnitt: „Entwicklung der menschlichen Gattung im Zeitleben" (Cap. II. 2. Abth. 1 Unterabth. 2. Abschnitt) andeutet. Mag im übrigen die ganze Dogmatik Landerer's weniger epochemachend neue Entdeckungen bieten, als vielmehr sorgfältig gesammeltes und kritisch gesichtetes Gedankenmaterial, das auch sonst sich findet, so hat er doch das Ganze kunstvoll gefügt zum harmonischen Bau.

Digitized by Google

Daß Ein Grundgedanke das weitverzweigte und verästelte System durchzieht, dürfte schon die Inhaltsübersicht zeigen. Es ist die Weltanschauung des Theismus, welche als Voraussetzung der speciellen Dogmatik hier entwickelt wird. Dabei ist aber vor allem das Mißverständniß abzuwehren, als könnte und sollte in dieser Metaphysik durch irgend eine Construktion a priori oder sonstige reine Verstandesoperationen der Inhalt des Christenthums deducirt werden. Die Metaphysik des Christenthums soll keine rationale Theologie sein im Unterschied von der geoffenbarten; ihr Ausgangspunkt soll kein anderer sein als der für die specielle Dogmatik, nämlich die Erfahrung, das Christenthum als eine historisch vorliegende und im Bewußtsein des Christen lebendige Thatsache. „Von dieser Thatsache steigt die Metaphysik auf zu ihren allgemeinen Grundlagen und Voraussetzungen; die Dogmatik führt zurück und hebt die Abstraktion wieder auf in der concreten Erfahrung, von der man ausging. Nur in dieser doppelten Operation erweist sich die christliche Wahrheit als ein Ganzes, und werden die dogmatischen Begriffe aus ihrer Isolirung herausgenommen und mit der sonstigen Wahrheitserkenntniß in Verbindung gesetzt".

Diese Sätze treten erst in ihr rechtes Licht, wenn wir die Ansicht Landerer's über die Aufgabe und die Grenzen der Philosophie dazu nehmen.

Landerer beschränkt die Philosophie im eigentlichen Sinn, als den reinen Gegensatz zur Erfahrungswissenschaft, auf Erkenntniß Theorie und Ontologie. Letztere soll, als die Wissenschaft des Möglichen und Nothwendigen, die formalen Grundbestimmungen alles Seins aufstellen, entsprechend den Kategorien des Denkens. Aber daraus die allgemeinen materialen Grundbestimmungen der Wirklichkeit (wie z. B. Natur und Geist) zu deduciren, ist ihr versagt. Jeder Versuch, auf solchem Weg eine spekulative Naturphilosophie, Rechtsphilosophie, Religionsphilosophie u. dgl. aufzubauen, ruht auf Erschleichung, und führt auch meist zu schiefen, der Wirklichkeit nicht entsprechenden Resultaten. Namentlich die Theologie hat mit solchen rein philosophischen Deduktionen ihrer Grundbegriffe die schlimmsten Erfahrungen gemacht. Allerdings kommt es auch nicht der Erfahrungswissenschaft im strengen Sinn zu, die materialen Grundbegriffe, auf die jedes positive Wissen-

Digitized by Google

gebiet hinausführt, zu erörtern; sie nimmt dieselben vielmehr als gegeben hin. Und so ergibt sich ein in der Mitte zwischen der reinen Philosophie und der reinen Erfahrungswissenschaft liegendes Gebiet, das man an sich herüber- oder hinübernehmen kann, wenn man nur offen zugesteht, daß die in Frage kommenden Begriffe wohl nirgends in der Erfahrung unmittelbar gegeben sind, aber doch nur in der Erfahrung ihren Ursprung haben. Landerer nun zieht vor, diese „Mittelwissenschaft" auf seinem, dem theologischen Gebiet, nicht der Philosophie zu überlassen, sondern in die systematische Theologie hereinzunehmen; sie ist aber seine „Metaphysik des Christenthums". Daß aber gerade ihr eine ganz besondere Bedeutung zukommt, ist in der Natur des Gegenstands begründet; sie muß eine viel größere Tragweite besitzen, als z. B. eine entsprechende Metaphysik der Natur, des Rechts u. dgl. Ist das Christenthum die Wahrheit schlechthin so muß auch das reale System der Wahrheit von seinem Boden aus gefunden werden; und alle anderen Wissenschaften müssen hier erst ihre Grundlage erhalten.

Man sieht aus solchen Sätzen, daß es Landerer voller Ernst war mit dem Gedanken, daß das Christenthum auch mit seiner Wissenschaft sich wieder an die Spitze stellen und die Welt erobern müsse, wie im Mittelalter, nur in geistigerer, freie Anerkennung fordernder Weise. Wie wenig Aussicht auf Realisirung dieser Gedanke zur Zeit habe, war ihm nicht verborgen, und er hat seinen Antheil an der Geltendmachung desselben in der bescheidensten Weise taxirt, aber sein Ideal hat er darum nicht aus dem Auge verloren, seine Fahne nicht sinken lassen. In den Einleitungsworten, die er dem letzten Vortrag seiner Dogmatik vorausschickte (Frühjahr 1874), heißt es: „Ich muß meinerseits ernstlich bitten, diesen Standpunkt nicht zu beurtheilen nach dem Maß meiner persönlichen Fähigkeit und Unfähigkeit ihn zur Geltung zu bringen, aber auch nicht zu beurtheilen nach dem Maß des bisherigen Erfolgs desselben überhaupt; denn es handelt sich hier um ein Neues, das in mannigfacher Hinsicht erst gefunden werden muß und wohl noch manche Kämpfe und Opfer fordern wird, ehe es durchdringen und zu einem Crystallisationspunkt werden kann, um welchen her sich eine festere und reinere Gestalt theologischer Wissenschaft bilden kann".

Digitized by Google

Es ist nach dem bisherigen klar, daß Landerer die Wahrheit der Metaphysik des Christenthums nicht an der Uebereinstimmung mit irgend welchen philosophischen Resultaten messen wollte und konnte. Aber schon darin, daß vom Boden des Christenthums aus die Welt als seiende und werdende Harmonie sich erkennen läßt, sah er eine Erfüllung der Forderung des denkenden Geistes. Auch verlangte er als Ergänzung hiezu den Nachweis, daß die der christlichen entgegenstehenden Weltanschauungen in sich unhaltbar seien, daß hingegen die Metaphysik des Christenthums die in jedem Standpunkt mitenthaltene Wahrheit in sich aufzunehmen vermöge. So verwandelt sich der oben schon erwähnte geschichtliche Orientirungsgang vor jedem Problem in eine dialektische Entwicklung der verschiedenen Standpunkte. Aber dieselbe soll das positive Resultat nicht erzeugen, sondern nur bestätigen und genauer bestimmen; seinen Ursprung soll es direkt aus der christlichen Erfahrung herleiten.

Dies gilt schon von der Erkenntnißtheorie, aus der, als Probe, das erste Problem, der Ursprung der menschlichen Erkenntniß hier skizzirt werden soll.

Zuerst wird das Problem von der religiösen Erfahrung aus kurz fixirt: Das christlich-religiöse Bewußtsein weiß sich in seiner Unmittelbarkeit in einer Beziehung zu einer gegenständlichen Welt, durch welche es sich verwirklicht; und unterscheidet demgemäß in seiner Vorstellung das Ich von der gegenständlichen Welt. Im unmittelbaren Bewußtsein ist beides miteinander und füreinander gegeben; die Reflexion darüber stellt beides einander gegenüber, und sagt: nicht das Objekt selbst, sondern ein Bild des Objekts ist im Subjekt vorhanden; Wissen ist ein Bildsetzen, zu dessen Erzeugung der Geist durch das Objekt als Urbild erregt wird. Die weitere Reflexion richtet sich auf den wesentlichen Unterschied zwischen „Urbild" und „Abbild" und findet in der Erregung des Subjekts durch das Objekt ein unbegreifliches Räthsel. Hier greifen nun die Theorien ein, welche den Gegensatz läugnen und damit dies Räthsel lösen wollen: 1) der Empirismus, und sein Extrem, der Materialismus; 2) der subjektive Idealismus; 3) der objektive Idealismus. Bei allen wird der Reihe nach gezeigt, daß sie 1) dem christlichen Bewußtsein widerstreiten; 2) das Problem

nicht lösen; 3) aber doch ein Moment der Wahrheit enthalten — dies alles natürlich nur in Andeutungen, nicht in breiter Ausführung. Ad 1) wird z. B. darauf hingewiesen, wie der Materialismus das Pflichtgebot in Illusion verwandelt, der subjective Idealismus dem sittlichen Handeln den realen Boden entzieht, der objective Idealismus die selbständige Existenz der Sittlichkeit und Frömmigkeit neben dem Wissen aufhebt, u. s. w. Als Wahrheit des Empirismus wird festgehalten, daß das Erkennen nur auf Anregung von außen her zu Stande kommt; als Wahrheit des subjektiven Idealismus: daß das Erkennen kein reines Bestimmtwerden des Geistes ist, sondern ein thätiges Bilden; als Wahrheit des objectiven Idealismus: daß Subject und Object in ursprünglicher Wesensverwandtschaft stehen müssen, wenn eins ins andere übergehen soll; und daß es ein absolutes Wissen geben muß (freilich nicht im endlichen Menschen), wenn es ein empirisches Wissen geben soll. Die Lösung, welche die Wahrheit dieser drei Standpunkte in sich schließt, liegt in der Voraussetzung des christlichen Bewußtseins, daß beide Faktoren, Subjekt und Objekt von einem absolut schöpferischen und harmonisirenden Prinzip zusammengeordnet sind, und auf einander hinbewegt werden.

Es mag sein, daß gegenüber dem breiten Raum, den dieses Zeugenverhör immerhin einnimmt, der principiell wichtigere Punkt: der Zusammenhang des Resultats mit dem christlichen Bewußtsein manchmal etwas in den Hintergrund gedrängt wurde. Doch kann es sich hier, wo das Ganze nicht vorliegt, nicht darum handeln, etwaige Mängel der Ausführung hervorzuheben, als vielmehr die leitenden Grundsätze festzustellen.

Wir erlauben uns an diesem Punkt, den Leser zu einer kurzen Vergleichung der Ansicht Landerers mit der Darstellung in Dorners neuerschienenem System der christlichen Glaubenslehre[1] einzuladen. Die enge Verwandtschaft beider Standpunkte springt ja sofort in die Augen. Auch bei Dorner enthält ein erster Haupttheil des Systems die Grundlegung, von ihm auch Apologetik genannt. Der Inhalt ist im wesentlichen derselbe wie

[1] System der christlichen Glaubenslehre von Dr. J. A. Dorner. Erster Band. Grundlegung oder Apologetik. Berlin 1879.

in Landerers Metaphysik des Christenthums: Die Lehrstücke von Gott und Welt, Religion und Offenbarung. Dagegen tritt an die Stelle der Erkenntnißtheorie von Landerer bei Dorner eine Pisteologie, eine Lehre vom Glauben; sie zeigt wie der Glaube in seinem Verhältniß zum Wissen verschiedene Stufen durchläuft, die sich theils in der Entwicklung des Einzelnen, theils in der Entwicklung der Menschheit im Großen nachweisen lassen. Die letzte Stufe, „die Stufe der dem christlichen Inhalt entsprechenden religiösen Gewißheit," ist zugleich die Basis für die Dogmatik. Doch führt dieser Weg vom Glauben zum Wissen bei Dorner im allgemeinen zum selben Resultat, wie bei Landerer der Weg vom Wissen zum Glauben, daß nemlich der Ausgangspunkt der Dogmatik die christliche Erfahrung sein müsse; aber auch zu derselben Forderung, daß die religiöse Gewißheit sich in ihrer objectiven Begründung vor dem denkenden Geist legitimiren müsse. Hiebei hat nun allerdings Dorner das Verhältniß zur Philosophie nicht so genau bestimmt. Er redet (a. a. O. S. 154) nur im allgemeinen davon, daß „die Welt der ersten und der zweiten Schöpfung in der Welt des Denkens in ihrer Zusammengehörigkeit erkannt werden müssen"; zu diesem Zweck sollen beide „in dem Geist zugleich präsent sein und zum Wort kommen. Der wissenschaftliche Proceß selbst wird so gleichsam zum Dialog zwischen beiden werden müssen, in welchem die Initiative ausgeht von dem Glauben." Immerhin könnte es scheinen, es sei damit ganz dasselbe gemeint, wie bei Landerer. Allein die Ausführung zeigt doch, daß Dorner dem vernünftigen Denken, der Philosophie, eine selbständigere Stellung in der Dogmatik einräumt, als Landerer. Denn er sagt später in Beziehung auf die Gottesidee (a. a. O. S. 157 f.): „sie wird als die in sich selbst wahre und nothwendige aufzuzeigen sein, indem einerseits der unauflösliche Zusammenhang der Gottesidee im allgemeinen mit dem Vernunftwesen des Menschen, andererseits in dem christlichen Gottesbegriff die Ergänzung und Vollendung des Gottesbegriffs überhaupt nachgewiesen wird. — Demgemäß werden wir allerdings von dem allgemeinen Gottesbewußtsein auszugehen und zunächst den Weg des allgemeinen vernünftigen Denkens zu gehen, von diesem aber zu zeigen haben, daß es zur Normalität hergestellt, dem christlichen Urwissen nicht nur nicht widerspricht, son=

dern daran gleichsam sein ersehntes Complement findet." Die Initiative, die dem „Glauben" zukommt, ist demnach bei Dorner nur die an das vernünftige Denken gerichtete Aufforderung, zu versuchen, wie weit es kommt; und erst die „Ergänzung und Vollendung" seiner Resultate wird auch materiell aus der christlichen Erfahrung geschöpft. Diese will dagegen Landerer von Anfang an als Quelle auch der abstraktesten Begriffe festhalten. Für den einheitlich christlichen Charakter aller dogmatischen Lehrsätze dürfte dadurch doch besser gesorgt sein, als durch die Berufung auf den Logos, das Princip der ersten und zweiten Schöpfung (Dorner a. a. O. S. 170); denn auf dieses Princip hin könnte schließlich alles vernünftige Denken, gleichviel welchen Inhalt es habe, Einlaß in die Dogmatik begehren.

Wir haben bis jetzt noch nicht gehört, wie Landerer seinen Ausgangspunkt, die christliche Erfahrung, näher bestimmt. Die eigentliche Darlegung derselben soll erst die specielle Dogmatik bringen; dennoch hat Landerer sich nicht entschließen können, diese etwa voranzustellen, und die Metaphysik des Christenthums als zweiten Theil nachzuschicken. Die Forderung einer genetischen Darstellung, die dem Gang der Sache folgt, würde verläugnet, wenn man von der Erfahrung des Christen zu Christus, und von Christus zum Vater erst aufsteigen wollte. Und dem Vorwurf eines Cirkels entgieng Landerer dadurch, daß er das Wesen der christlichen Erfahrung vorläufig in einer allgemeinen Formel zusammenfaßte, und diese zum Ausgangspunkt des Abstraktionsverfahrens in der Metaphysik des Christenthums machte.

Daß die Formel richtig gewählt, kann sich bei diesem Verfahren erst mit der Vollendung der ganzen Dogmatik bestätigen. Landerer schloß sich wesentlich an die Schleiermacher'sche Formel an: Das christliche Bewußtsein ist nach den Grundsätzen des Protestantismus das Bewußtsein der Erlösung und Versöhnung mit Gott durch Christus. Dieser Satz bildet die Grundlage der Metaphysik des Christenthums. Damit ist weiter noch gegeben, daß Landerer die directe Berufung auf Schrift und Symbol in der Fundamentaltheologie verwirft, und für die spezielle Dogmatik reservirt. Die Autorität von Schrift und Symbol soll ja in jener erst begründet werden, um

UNIV. BIBL.

dann in dieser Geltung zu haben. Darum hat Landerer nur anhangsweise, zur Vergleichung, bei einigen Punkten auf die Schriftlehre hingewiesen, wie das Register zeigt. Und wie beim vorhinbesprochenen Punkt die Einheit von Fundamentaltheologie und spezieller Dogmatik, so hat er bei diesem Punkt den Unterschied beider unseres Erachtens richtiger bestimmt, als Dorner, der z. B. seine Trinitätslehre mit Darlegung der Schrift- und Kirchenlehre beginnt. Es hängt dies freilich damit zusammen, daß Landerer keine christliche Lehre in der Fundamentaltheologie zum Abschluß bringen, sondern für alle nur das Fundament legen will; für alle soll deßwegen auch die spezielle Dogmatik erst die Vollendung enthalten. So kommt z. B. die Lehre von Gott wieder zur Sprache beim Uebergang von der Ponerologie zur Christologie in einem Abschnitt über die Eigenschaften Gottes, die sich auf Sünde und Uebel und die Erlösung von beiden beziehen; und sie findet ihren Abschluß in der Lehre vom heiligen Geist und der Trinität.

Der Gang der Metaphysik des Christenthums gestaltet sich näher so, daß von der christlichen Erfahrung aus aufgestiegen wird zum höchsten Princip, zur Gottesidee, diese in der ganzen Fülle, wie sie dem Ausgangspunkt entspricht, gefaßt, dann aber ein deduktives Verfahren eingeleitet wird, das, unter stetiger Controle durch das religiöse Bewußtsein, das Dasein und Wesen der Welt u. s. w. aus der gewonnenen Gotteserkenntniß ableitet. Wenn Landerer selbst dieses Verfahren öfters als ein philosophisches, metaphysisches u. dgl. bezeichnet, so gilt dies nur im Gegensatz zur speziellen Dogmatik.[1]

Warum aber muß die Metaphysik des Christenthums überhaupt irgendwo Halt machen, warum kann sie nicht selbst das System zu Ende führen? Die Antwort darauf hat Landerer schon deutlich in den Reden[2] gegeben: weil die concrete Wirklichkeit sich überhaupt nicht aus irgend einem Princip, auch nicht aus einem der Erfahrung entnommenen ableiten läßt; weil nament-

[1] In den eigenen Heften Landerer's ist häufig der Ausdruck „philosophisch" durch spätere Correktur mit dem Ausdruck „metaphysisch" vertauscht (dies natürlich im Sinn der Metaphysik des Christenthums.)

[2] Landerer, zur Dogmatik S. 20.

Digitized by Google

lich der Widerspruch des menschlichen Lebens mit seiner Idee sich nicht als nothwendig erweisen läßt. Auf das Gebiet der Freiheit und der Individualität, auf die Mächte der Sünde und Gnade darf sich die Metaphysik des Christenthums nicht einlassen. Dafür, daß diese Grenzlinie nicht schon mit der Lehre von der Schöpfung überschritten werde, beruft sich Landerer auf seine Ausführung dieser Lehre, welche zwar keine physisch-metaphysische, aber eine moralische Nothwendigkeit der Schöpfung statuirt; und damit eine Erklärung des Wesens der Welt aus dem Wesen Gottes ermöglicht.

Die principiellen und methodischen Grundsätze, die wir bisher entwickelt haben, ruhen zuletzt auf den Anschauungen Landerers vom Wesen der Religion und ihrem Verhältniß zum Erkennen überhaupt, und darum möge es gestattet sein, diese etwas ausführlicher zur Darstellung zu bringen. Schon die Erkenntnißtheorie gibt in den Abschnitten: „Vorstellen" und „Denken" (1 Abschn. 2 Cap. 1 Unterabth.) darauf bezügliche Bemerkungen. Es werden die Gesetze erörtert, nach welchen die Bildung der Vorstellungen nicht anschaubarer Objecte vor sich geht.

Der Anlaß zur Bildung einer solchen Vorstellung muß in der inneren oder äußeren Erfahrung liegen; die Bildung selbst ist ein freier aber doch nicht rein willkürlicher Act: „das Ich ist dabei gebunden theils an den Inhalt der Erfahrung selbst, an den Grad und das Maß, in welchem er in die Erfahrung des Ichs eingedrungen ist, theils an die menschlichen Erkenntnißformen überhaupt, theils endlich an die bestimmte Art und Weise seiner eigenen geistigen Entwicklung. Das Ich sucht also, natürlich unmittelbar, nicht in bewußter Reflexion, ein Bild, das jenem Inhalt entspricht, und zwar der Anschauung conform, mit welcher der unanschaubare Inhalt zugleich ins Bewußtsein getreten ist, diese Anschauung leiht die Form zu dem Vorstellungsleib des unanschaubaren Inhalts. Das Ich kann aber geistig noch so unentwickelt sein, daß es noch nicht, oder nicht mehr weiß, diese Vorstellung sei von ihm selbst geschaffen, und kann deßwegen den Inhalt seiner Vorstellung ganz anheften an das Anschauungsobjekt, an welchem er ihm zum Bewußtsein gekommen; und meint nun in dem Anschauungsobjekt den Inhalt, der eigentlich nicht

anschaubar ist, selbst objektiv anzuschauen.“ Daran knüpfen dann sofort die Ausführungen über das Verhältniß der Religion zur Erkenntniß, und zwar zunächst auf der Stufe der religiösen Vorstellung (s. Cap. I 3 Lehrst. 2 Abth. 2 Unterabth. 2 Abschn. 2 Reihe A. d. β). „Es ist der Frömmigkeit wesentlich, bei allem, was uns in unserem Leben erregt und bewegt, zurückzugehen auf den absoluten Grund, und eben dieses absolute Princip in Beziehung zu setzen zu dem einzelnen Moment des endlichen Lebens. Eben darum wird es also von unserem Geiste fixirt, es schwebt unserer Seele objektiv vor, wir fixiren es in einem innerlich frei entworfenen Bilde“. Und hier treten nun die oben besprochenen Gesetze ein: insbesondere wird das Ich jenes Bild entwerfen gemäß der Anschauung, mit welcher der unanschaubare Inhalt zugleich in das Bewußtsein getreten ist. Je nach der geistigen Entwicklungsstufe wird das Bewußtsein Gottes sich an dieser oder jener Sphäre des Seins vorzugsweise entwickeln. Wenn der menschliche Geist sich selbst als Geist erfaßt, und den Geist als die höchste Potenz des Seienden erkennt, wird er auch das Absolute als Geist vorstellen, um so mehr, da gerade am geistigen Leben die Idee des Absoluten am fühlbarsten und intensivsten sich aufdrängt. Daher wird auf dieser Stufe die Gottesidee nothwendig anthropomorphistisch. Dieser Proceß ist nicht rein willkürlich und subjektiv, da die Anschauung, welche den Stoff zur Idee des Absoluten mitenthält, als solche hervorgebracht ist von dem im Objekt sich manifestirenden Absoluten. Aber es bleibt doch der Individualität und subjektiven Willkür ein großer Spielraum; und ebendarum können die religiösen Vorstellungen auch mehr oder weniger inadäquat und unrein werden. Aber gleichwohl ist der Unterschied von wahr und falsch hier nicht schlechthin anwendbar. Es kann der Ungebildete bei verhältnißmäßig unreinen, sinnlichen Vorstellungen ein ebenso tiefes und inniges religiöses Gefühl haben, als der Gebildetere, dessen Vorstellungen von Gott reiner, geistiger sein mögen. Aber das Sinnliche darf nur ein schematisches Mittel sein, nur als die Basis der Veranschaulichung dienen, nicht aber zum wesentlichen, das Gefühl ausdrückenden Inhalt gehören; in gleichem Maße, als das letztere der Fall ist, ist auch das religiöse Gefühl selbst noch unrein und

unentwickelt. Auch die Offenbarung hat diese vorstellungsmäßige bildliche Form; und hier ist dieselbe so weit der Sache angeeignet, als es überhaupt möglich ist."

Auch auf der 2. Stufe, die das unmittelbare religiöse Wissen und den Glauben behandelt, knüpft Landerer wieder an die erkenntniß-theoretischen Grundlagen, die Ausführungen über das „Denken" an. Die Hauptpunkte sind dort: 1. daß das Denken unmittelbar, nicht auf dem Wege der Reflexion, das Wesentliche der sinnlichen Anschauung, den an sich unsinnlichen Begriff der Sache erfaßt; dieser Proceß, wie ihn schon die Sprachbildung vollzieht, weist einerseits auf eine specifische Empfänglichkeit des Ich für jenes Unsinnliche im Sinnlichen hin, auf einen Trieb desselben, das Allgemeine und Nothwendige einer Erscheinung zu fixiren; andererseits auf eine Fähigkeit des Objekts, das Subjekt nicht blos in sinnlicher Weise zu erregen; dies beides aber läßt sich schließlich nur durch die Wesensverwandtschaft von Denken und Sein, nur dadurch, daß eins für das andere bestimmt ist, erklären. 2. Der an sich unsinnliche Begriff kann nur in einem, wenn auch noch so abgeblaßten, sinnlichen Bild gedacht werden. Auch dies ist nicht nur in einer Unvollkommenheit des menschlichen Denkens, sondern in der Sache selbst begründet; es weist hin auf die unzertrennliche Zusammengehörigkeit von Sinnlichem und Unsinnlichem. Aber allerdings ist das Bild doch wieder nur Bild, nur die annähernde Bezeichnung des allgemeinen Werthes des Gedankens; der Gehalt und die Gestalt unseres Denkens müssen wohl auseinandergehalten werden.

Diese beiden Punkte werden auf das religiöse Erkennen angewendet: auch aus dem religiösen Vorstellen entwickeln sich noch in ganz unmittelbarer Weise religiöse Ideen, die den wesentlichen und bleibenden Gehalt der religiösen Erfahrung in den Vordergrund treten lassen gegenüber der sinnlichen Form der religiösen Vorstellung. (Landerer schließt sich damit an an Nitzsch, System der christlichen Lehre § 10). Diese religiösen Ideen wirken läuternd auf das wechselnde Gefühls- und Vorstellungsleben zurück; und die Einheit von religiöser Erkenntniß und Erfahrung heißt Glaube.

Bis dahin bewegt sich alles noch auf dem Gebiet der

Unmittelbarkeit. Sobald nun aber die Reflexion sich auf die religiösen Vorstellungen und Ideen richtet, tritt der zweite jener Sätze in seine volle Bedeutung ein. Die Reflexion wird nemlich die bildliche Form und den Inhalt der religiösen Erkenntniß zu scheiden versuchen; allein so lange sie keine wissenschaftlich geregelte ist, kommt sie in Gefahr den Inhalt mit dem Bild wegzuwerfen, namentlich wenn das persönlich religiöse Interesse am Inhalt erlischt. Das ist der Skepticismus der aufgeklärt sein wollenden Halbbildung. Wo aber das religiöse Interesse noch lebendig, das Gewissen rege, und weiter noch die Fähigkeit für eine tiefergehende Erkenntniß vorhanden ist, da wird jener Zweifel eben zur wissenschaftlichen Begründung der Gottesidee führen. Die Art, wie dies geschieht, wollen wir nicht in's einzelne verfolgen: schon die Uebersicht (Capitel I, 1. Lehrstück) zeigt, daß Landerer von der allgemeinsten, abstraktesten Kategorie ausgeht, und zu immer concreteren Bestimmungen der Gottesidee fortschreitet; der Fortschritt wird dadurch herbeigeführt, daß die zuerst gewonnene Kategorie mit dem Inhalt des frommen Bewußtseins verglichen wird, die Incongruenz beider treibt weiter zu einer höheren Kategorie u. s. w. bis zur höchsten. Der Einwand liegt nahe, warum nicht lieber der umgekehrte Weg gewählt wurde, wenn doch die ganze Gottesidee aus der religiösen Erfahrung abstrahirt sein soll (vgl. S. 14). Es mag sein, daß Landerer dabei von einer ähnlichen Antipathie gegen eine „Antiklimax" geleitet wurde, wie sie Schleiermacher (im zweiten Sendschreiben über seine Glaubensl. an Dr. Lücke) von sich gesteht. Das eben geschilderte Verfahren des Aufsteigens von unvollkommenen Kategorien zu vollkommeneren nannte er seine „dialektische Methode".

Eine sorgfältige Erörterung widmet Landerer dem Werth der wissenschaftlichen Gottesidee und ihrem Verhältniß zum religiösen Glauben. „Auch die höchste Kategorie, unter welcher wir Gott denken, ist nicht schlechthin adäquat, weil wir auch ihren allgemeinen Werth nur in einem Bild ausdrücken können, das wir das Schema, das Gedankenbild nennen. Auf dem Schema ruht aber auch die Möglichkeit, die Idee des Absoluten auf das Concrete zu beziehen. Ergibt sich, daß wir uns Gott als absoluten Geist, als selbstbewußten Willen zu denken

haben, so wird diese Kategorie: „Geist“ „Wille“ den logischen Werth haben, einmal den Begriff des Absoluten als des Absoluten am adäquatesten auszudrücken und dann, das Endliche in seiner Totalität damit zu begreifen; zugleich aber wissen wir auch, daß wir uns Geist und Wille immer nur menschenähnlich vorstellen können; wir haben jene Kategorie nur mit dem Gedankenbild der menschlich vorgestellten Persönlichkeit, und erkennen es als Bild. Dieses Bild ist aber nichts anderes, als das Vorstellungsbild, das wir im unmittelbar religiösen Bewußtsein auch haben. Der Unterschied ist einfach der, daß das Bild in der religiösen Vorstellung nur ein gegebenes, oder ein unmittelbar erzeugtes ist, während es in der wissenschaftlichen Erkenntniß in seiner Nothwendigkeit begriffen ist als Bild, was im religiösen Vorstellen nicht oder nur unvollkommen der Fall ist; ferner, daß die religiöse Vorstellung, namentlich, sofern sie individuell frei waltet, leicht übergreift, daß die religiöse Phantasie luxurirt, während das Denken das Bild in seine Grenzen weist, seinen Spielraum und sein Recht abmißt. Endlich verknüpft die religiöse Vorstellung die Idee Gottes unmittelbar mit allem Einzelnen, unbekümmert um das „Wie“, während das Denken allerdings auch mittelst des Schemas, aber durch Aufzeigen der Mittelglieder das Concrete an die Idee Gottes anknüpft. Indem wir nun so in unserem Erkennen Gottes immer an die Analogie des Endlichen gebunden sind, sagt man mit Recht, unser Erkennen von Gott sei nur ein Analoges, Symbolisches, und wir müssen uns dieser Grenzen unserer wissenschaftlichen Erkenntniß bewußt bleiben. Aber eben dies führt uns zurück auf die ergänzende Bedeutung der religiösen Vorstellung. Das wissenschaftliche Erkennen ist im Streben, das Allgemeine und Nothwendige zu ergreifen, stets auch in Gefahr, die Fülle des Inhalts willkürlich zu beschränken. Vergleichen wir damit das Thun der religiösen Phantasie, so schöpft sie, weil mit dem Leben in Gott sich verbindend, eben vermöge dieses unmittelbaren lebendigen Verhältnisses zu ihrem Gegenstand aus dem Vollen und Ganzen, und drückt dies im Bilde aus, das eben als Bild das Umfassendere ist verglichen mit dem begrenzenden, aber auch verengernden Begriff, und so das Unendliche, Ueberschwengliche vollständiger ausdrücken kann. Von dieser Seite betrachtet

Digitized by Google

ist die Vorstellung und das Bild mehr als der Begriff, und führt dem Begriff neuen Stoff zu, an dem er sich erweitern und befruchten kann; nicht anders, als die Poesie im ahnungsvollen Bilde die Tiefe der Idee unmittelbar ergreift, und an das Licht hervorholt, und damit auch der Erkenntniß Stoff und Antrieb gibt. In noch höherer Potenz gilt dies von der Form, in welcher die Offenbarung die absolute Wahrheit gibt; sofern sie die schlechthin gediegene unmittelbare Form ist, bleibt sie das, auf was auch das metaphysische Erkennen immer wieder zurückgetrieben wird, um daraus den Impuls zum Fortschritt zu gewinnen".

Ist auch in diesen Ausführungen die ursprüngliche Bezugnahme auf Hegel deutlich genug, so dürften sie doch heute noch Beachtung verdienen, und darum unser genaueres Eingehen auf diesen Punkt rechtfertigen. Kürzer werden wir uns fassen können, wenn wir im übrigen die Resultate der Metaphysik im allgemeinen zu charakterisiren suchen. Landerer selbst hat seinen Standpunkt als den der supranaturalistischen Reform bezeichnet. Entschiedenes Festhalten an dem supranaturalen Charakter des Christenthums, in dieser Forderung erkennt Landerer ein Lebensinteresse der persönlichen Frömmigkeit; und er hat z. B. in dem Abschnitt über das Verhältniß des Bittgebets zur Weltregierung nachdrücklich darauf hingewiesen. Das Bedürfniß einer Reform aber sieht er in dem Mangel an wissenschaftlicher und theilweise auch ethischer Vermittlung des Supranaturalismus im kirchlichen Lehrsystem begründet. Die Durchführung dieses Standpunkts nach beiden Seiten in der speziellen Dogmatik muß eben die Metaphysik des Christenthums vorbereiten. Dies an den einzelnen Lehrstücken nachzuweisen ist der Zweck der noch folgenden Bemerkungen. Die Grundlage bildet der Gottesbegriff, über dessen Construktion die nöthigen Andeutungen bereits gegeben sind. Von Bedeutung aber ist die letzte Bestimmung des Gottesbegriffs, die unter der Kategorie der Liebe gegeben wird: Der Gedanke einer Selbstbeschränkung der göttlichen Allmacht, mit dem Landerer vollen Ernst macht, um die Selbständigkeit des Endlichen, speciell der menschlichen Freiheit und damit die Möglichkeit des Bösen zu erklären. „Was in Gott dahin wirkt, daß er sich selbst beschränken kann und will, kann nur die göttliche Liebe sein, als

das Motiv dafür, dem Menschen als seinem Ebenbild die größtmögliche Vollkommenheit und Aehnlichkeit mit sich mitzutheilen, zu welcher auch die Freiheit gehört, als das endliche Gegenbild der göttlichen Absolutheit". Selbstverständlich hat Landerer auch die Consequenz einer Selbstbeschränkung der göttlichen Allwissenheit gegenüber den Handlungen der menschlichen Freiheit gezogen. Und weiter noch steht es mit diesen Bestimmungen, die überhaupt die Schranken realer Erkenntniß des göttlichen Wesens möglichst zurückschieben, in Zusammenhang, wenn Landerer auch in Gott eine Analogie zeitlicher Succession statuirt, und darum bei der Frage nach dem Anfang der Schöpfung von einer „überzeitlich-zeitlichen" Schöpfung redet; er verbindet damit die Hypothese einer unendlichen Reihe von Welten, die Gott schafft (ganz wie Dorner, a. a. O. S. 470 ff.). In eine trinitarische Construktion mündet Landerer's Gotteslehre nicht aus (wie die Dorner's); und dies nicht etwa blos aus dem Grund, weil er die Trinität der speciellen Dogmatik vorbehielt, sondern weil sein Resultat in Beziehung auf eine sogenannte ontologische Trinität ein negatives war, und er die wesentlichen Momente, die, von der Christologie abgesehen, für dieselbe geltend gemacht werden, in dem Begriff Gottes als der absoluten Persönlichkeit und der absoluten Liebe schon völlig gewahrt glaubte.

Namentlich gilt dies von der Ermöglichung einer lebendigen Beziehung Gottes zur Welt. Es ist denn auch das Capitel, das diese Ueberschrift trägt, wesentlich in conservativem Sinn gehalten. Dies zeigt sich schon darin, daß hier die Darstellung mit der kirchlichen Gemeinlehre beginnt und an ihrer Kritik sich abwickelt. Ja die kirchlichen Begriffe der „Mitwirkung" und „Regierung" können gerade erst zu ihrer wirklichen Bedeutung kommen, wenn durch die Lehre von einer Selbstbeschränkung der göttlichen Allmacht einer gewissen Selbständigkeit der Welt Raum geschafft ist. Und so wird auch für einen objektiven Wunderbegriff in diesem Zusammenhang die Grundlage gewonnen, während er seine eigentliche Stelle in dem Capitel von der Vollendung der Welt durch die Offenbarung findet. Dagegen erhält die gewöhnliche Lehre von der Weltregierung eine wesentliche Ergänzung durch die besondere Abtheilung von der

Erhaltung und Entwicklung der menschlichen Gattung. Was nun den ersten Abschnitt, die Frage nach dem Anfang der menschlichen Gattung betrifft, so zeigt Landerer hier, wie in dem verwandten Capitel vom Urzustand der Welt, daß er den vom Boden des Christenthums aus über die Erfahrung hinausgehenden Schlüssen eine ziemliche Tragweite zuschreibt, nicht blos in das Gebiet des Transscendenten im gewöhnlichen Sinn, sondern auch in das Gebiet der prähistorischen Thatsachen; obgleich er dabei den Führer specieller Offenbarung, den die gewöhnliche Orthodoxie auch hier zu haben glaubt, ablehnt. Die eingehenden Auseinandersetzungen mit Natur-, Sprach- und Culturwissenschaft haben wesentlich nur den Zweck nachzuweisen, daß keine Gegeninstanzen von dort die dogmatischen Forderungen wirklich bedrohen, daß überhaupt die Erfahrungswissenschaft gar nicht bis zum Anfang des Menschengeschlechts vorzudringen vermag. Auf festerem Boden bewegen sich die Erörterungen über die Entwicklung der menschlichen Gattung im Zeitleben, auf die schon oben (S. 13) hingewiesen wurde. Sie behandeln die Aufgabe der menschlichen Gattung, den Antheil, den jedes Individuum an der Lösung derselben hat, die Bedeutung der hervorragenden Leistungen einzelner, die Gesetze des Fortschritts des Ganzen u. dgl. Sie sind von Wichtigkeit namentlich als Grundlage für die Lehre von der Erlösung, die dadurch ihrer isolirten und unvermittelten Stellung entnommen werden soll. Ebenso bildet die Lehre von der Entwicklung des Menschengeschlechts über das Zeitleben hinaus die Grundlage für die Eschatologie der speciellen Dogmatik. Der Lehre von der Offenbarung und vom Wunder ist ein selbständiges Capitel angewiesen; neben die Lehre von der Erhaltung und Entwicklung der Welt tritt die Lehre von ihrer Vollendung. Die Offenbarung erscheint damit als eine nicht erst zufällig durch die Sünde bedingte That Gottes, sondern als ein ursprünglich wesentliches Moment des göttlichen Weltzwecks. Aber sie geht auch nicht auf in die mit der ersten Schöpfung gesetzten göttlichen Kräfte und Wirkungsweisen, sondern bildet eine selbständige neue Sphäre; das Wunder erscheint nicht als vereinzelte Ausnahme vom Naturlauf, sondern als Glied eines höheren Zusammenhangs des Geschehens. Wenn endlich noch die Lehre vom Urzustand in die Metaphysik des

Digitized by Google

Christenthums hereingenommen wird, so ist dies durch den oben ausgeführten Grundsatz bedingt: daß das Gebiet der speziellen Dogmatik mit dem Eintreten der menschlichen Freiheit beginnt. Da nun der Urzustand der Welt und des Menschen noch ganz durch Gottes Schöpferthat bestimmt ist, so fällt seine Erörterung noch diesseits der Grenzlinie. Dieselbe lehnt jeden Versuch, eine anschauliche Vorstellung vom Urzustand zu bilden, ab, und beschränkt sich auf die Ausführung der beiden Grundsätze, daß die Schöpfung Gottes gut gewesen sein muß; und daß eine selbständige Entwicklung der Menschheit aus thierischer Rohheit zu geistigem Leben undenkbar ist.

Ueber die Apologetik und specielle Dogmatik Landerer's hoffen wir in einem späteren Artikel ähnliche Mittheilungen geben zu können.

Christus und der Essenismus.

Von Stadtpfarrer **Demmler** in Heilbronn.

Erster Artikel.

Der Essenismus. [1]

Wir schicken ein paar Worte voraus über die Quellen, aus denen wir die Nachrichten über den Essenismus zu schöpfen haben. Wie steht es mit denselben? So gut, als wir es nur erwarten können, wenn dieselben auch theilweise eine vorsichtige

[1] Anm. der Redaction: Der geehrte Herr Verfasser, der uns die vorliegende Abhandlung auf unser Ersuchen überlassen hat, wünscht, daß seine Arbeit nicht als „wissenschaftliche Specialstudie" im strengen Sinn gefaßt und beurtheilt werde, wie er denn auch in der Berücksichtigung der einschlägigen Specialliteratur sich auf ein bescheideneres Maß beschränkt hat, und nach seinen Verhältnissen beschränken mußte. Wir sind jedoch überzeugt, mit dieser anschaulichen, aus den Quellen geschöpften Darstellung und der gewiß beachtenswerthen Beleuchtung des Essenismus vielen Lesern eine erwünschte Gabe zu bieten.

Digitized by Google

Behandlung fordern. Die hauptsächlichste ist Josephus. Was er über die Essener mittheilt, macht den Anspruch, Bericht eines Augenzeugen zu sein; er ist, wie er selbst in seinem Leben (Jos. vita 2. Ausg. v. Dindorf I 793) erzählt, Schüler der Essener gewesen. Seine Darstellung (bell. jud. II 8. antt. XVIII 2) macht, abgesehen von der bekannten, auch hier manchfach störenden hellenisirenden Manier, den öfters vorkommenden Umdeutungen des Jüdischen in's Heidnische, den Eindruck persönlicher Vertrautheit mit der Sache. Bei Philo hat man diesen Eindruck der Autopsie viel weniger. Die überall auftretende Betrachtung der Sache vom philosophischen Standpunkt, die reflectirende Darstellung, der Zweck seines Berichts über die Essener, der schon im Titel des Buchs sich ausspricht, nemlich die Beweisführung: „quod omnis probus liber“ stechen nicht eben vortheilhaft von der objectiven Berichterstattung des Josephus ab. Man ist um dieses Eindrucks willen soweit gegangen, die ganze Schrift (q. o. pr. lib.) Philo abzusprechen[1], jedoch ohne durchschlagende Gründe. Da seine Darstellung im Wesentlichen mit Josephus harmonirt, und bei Differenzen die Entscheidung nach dem, was aus letzterem feststeht, nicht schwer ist, läßt sich Philo doch als Quelle benützen.

Mißtrauisch könnte gegen beide Quellen die große Bewunderung machen, welche diese Schriftsteller dem Essenismus entgegenbringen, bei Philo zum Theil maßloses dem Orden gezolltes Lob. Und doch ist gerade dies, daß beide in der Anerkennung zusammenstimmen, insofern von Werth, als es uns den Eindruck dieser Erscheinung auf edle, hochgebildete, ernste und bedeutende Männer wie Philo, und wieder auf Menschen von laxerer Moral, oberflächlicherer Bildung, weltmännischen Sitten, wie Josephus, als gleich tiefgehend zeigt und erkennen läßt, wie die öffentliche Aufmerksamkeit in jener Zeit rege auf diese Erscheinung gerichtet war.

Wir geben zunächst, rein nach diesen Quellen, ein objectives Bild des Lebens und Treibens der Essener, ohne vorangehende „Herausstellung des Princips der Sache“, auf welches Princip dann, so gut es eben geht, natürlich oder künstlich, alles einzelne zurückgeführt würde. Denn das Eigenthümliche dieser Secte ist,

[1] cf. Grätz, Gesch. d. Juden III. Anh. Not. 10.

Google

daß sie ihr Wesen durchaus im Leben ausgestaltet und dargestellt hat. Der Essener lebt sein Princip. Es scheint zwar, daß der Ausdruck des Josephus: auf dreierlei Weise werde bei den Juden „philosophirt" (b. j. II 8, 2.), daß seine absichtliche Zusammenwerfung der drei Hauptrichtungen jüdischer Religiosität mit philosophischen Schulen, daß seine Bezeichnung: αιρεσις auf die Essener verhältnißmäßig noch am ehesten passe, ja daß er vielleicht gerade von ihnen aus auf dieses Hineinzwängen der völlig heterogenen jüdischen Dinge in die hellenische Schablone kam. Aber wie es geschichtswidrig von ihm ist, den Pharisäismus mit der stoischen Schule zu vergleichen (vita 2), so ist es ein entschiedener Irrthum — den freilich der philonische Bericht fördert und beschönigt — die Essener als eine Schule von Philosophen oder eine Secte von Theosophen anzusehen. Wer das thut, macht untergeordnete Dinge zur Hauptsache. Das Characteristische des Essenismus, der Schlüssel zu seinem Verständniß, liegt in seiner Art zu leben, in seiner Tages- und Lebensordnung.

Nicht in den Städten und Flecken des heil. Landes vor allem müssen wir die Essener suchen, obwohl sie auch dort vereinzelt sich finden, sondern um sie ganz kennen zu lernen, müssen wir ihnen nachgehen in ihre eigensten Wohnstätten, fern von der Welt, in den Oasen der jüdischen Wüste.[1] Engeddi nennt Plinius (hist. nat. V 17) als den Hauptort, da er sie getroffen auf seiner Orientreise. Unter den Palmen hat er sie dort wohnen gesehen, und es ist bezeichnend für den Eindruck, den ihre Ansiedlungen auf den Reisenden machten, daß er sie Genossen der Palmen nennt, so zusammengehörig erschienen ihm die Menschen mit der Natur um sie her.

Wir müssen frühe daran sein, um mit den Essenern den Tag zu beginnen. Schon vor Sonnenaufgang sind sie alle versammelt, eine gleichgekleidete Schar, (Philo, ed. Mang. II 458) im Winter

[1] Philo läßt sie in „quod omnis pr. l." (ed. Mang. II 457) die Städte meiden und κωμηδον wohnen; dem widerspricht jedoch eine andere Stelle in den Fragmenten (ed. Mang. II 632 ff.), wonach sie viele Städte und Dörfer, große und bevölkerte Ortschaften bewohnen. Für Letzteres zeugt auch Josephus.

in rauhen Mänteln, im Sommer in einfachen Linnengewändern (a. a. O. 633), den Aufgang des Gestirns erwartend. Kein weltlich Wort kommt über ihre Lippen, alte von den Vätern überkommene Gebete sprechen sie. Nach den Worten des Josephus, der aber ohne Zweifel sie dadurch hellenischer Art und Adoration näher bringen will, richten sie diese Gebete an die Sonne selbst ωσπερ ικετευοντες ανατειλαι.[1]

Nach dieser Morgenandacht unter freiem Himmel entlassen die Oberen sie zu ihren verschiedenartigen Beschäftigungen. Da sehen wir diesen seine Herden austreiben, jenen zu seinen Bienenstöcken gehen, die meisten als Bauern in Feld und Flur arbeiten (Philo, a. a. O. 633). Auch Werkstätten bemerken wir rings umher, die verschiedenen Künste und Handwerke des Friedens stehen in Flor, aber nirgends ist einer, der Waffen schmiedete oder irgend etwas zu Schaden und Wehthun Verwendbares verfertigte (a. a. O. 457); auch zeigt sich nirgends geschäftiges Handeln oder Feilschen; kein Kaufmann legt seine Waren aus, kein Krämer zieht umher. Entgegen aller Sitte und Art des Judenvolks verachten und verwerfen sie den Handel, denn aller Trieb nach Gelderwerb gilt ihnen für profan, für Sünde.

Während aber die Meisten fleißig solcher Tagesarbeit nachgehen, sehen wir einzelne Alte, ehrwürdige Gestalten, in einem Kreis von andächtig zuhörenden Schülern sitzen. Da sind weit her gekommene Leute, die Wissensdurst und Neugier treibt, die Weisheit des Ordens kennen zu lernen (Jos. vita); da sind Novizen, dem Orden schon gelobt, die in die geheimen Lehren und Regeln der Secte tiefer hineingeführt, oder auch Proben und Prüfungen unterworfen werden, ob sie tauglich sein mögen für den Kreis der Heiligen. Der Unterricht schließt sich streng an das Gesetz. Weder physische noch logische Philosophie treiben sie, erzählt Philo (458); was etwa daran streift, ist kurz beisammen, es sind einige

---

[1] B. j. II 8, 5. Eine ähnliche Vorschrift Weish. Salom. 16, 28. Sie deßhalb Sonnenanbeter zu nennen (Keim, Jes. v. Naz. I 282. 289) ist ebenso seltsam, als der Titel: Fatumsgläubige, den sie ebenfalls der Manier des Josephus verdanken, alles zu hellenisiren und das feste Gottvertrauen seiner Landsleute mit der heidnischen Ergebung in die ειμαρμενη zusammenzuwerfen.

Digitized by Google

Lehren über Gottes Dasein, die Schöpfung, die Unsterblichkeit. Nur der ethische Theil der Philosophie, d. h. ohne Zweifel das Gesetz, wird bei ihnen gelehrt.

Andere sitzen einsam, still studirend, über alten Büchern, verborgene Weisheit, zum Theil Zauberkunst daraus zu lernen, zur Heilung von Leib und Seele.

So geht es in emsiger Arbeit fort bis zur fünften Stunde. Da kommen sie von allen Seiten zusammen an demselben Ort, da sie das Morgengebet verrichtet; jetzt sind sie in weiße leinene Gewänder gehüllt; sie waschen sich mit kaltem Wasser, wie das oft und viel bei ihnen geschieht und unerläßlich ist für die Geweihten. Dann gehen sie zusammen in ein besonderes Versammlungshaus, das keines „Heterodoxen" Fuß betreten darf. Wie ein Gang in's Heiligthum erscheint es dem Fremden, und doch ist's nur ein Gang zur Mahlzeit (b. j. II 8, 5). Ruhig und schweigend setzen sich die „Reinen", jeder hat seinen bestimmten Platz, je nach seiner Stellung in der Gemeinde; die Jüngeren sind von den Aelteren geschieden; es sind nach der Zeitdauer ihrer heiligen Uebungen vier Klassen im Orden selbst, und der Höhere scheut sich vor der Berührung der Niederen, um nicht unrein zu werden (b. j. II 8, 10). Da tritt der Bäcker unter die Versammelten und dann der Koch, jeder erhält sein Brod und seine Schüssel. Ehe sie aber genießen, erhebt sich der Priester zum Gebet, Gott die Ehre zu geben, der alle Speise darreicht (b. j. II 8, 5).

An diese stille, geheiligte Mahlzeit schließt sich heute die Aufnahme eines Novizen. Vor drei Jahren schon hat er die Symbole des Ordens empfangen, die Schaufel, (αξιναριον) zur Bewahrung vor äußerlicher Verunreinigung (vgl. 5 Mos. 23, 12)[1], die Schürze, zum Abtrocknen bei den zahlreichen Lustrationen, endlich das weiße Kleid, das Symbol des reinen, geheiligten Standes. Er hat von da an halten und beobachten müssen, was zum essenischen Leben gehört, aber erst nach einem Jahr, nach Erprobung seiner Enthaltsamkeit war er zu den höheren Lustrationen zugelassen und seither eingehend geprüft worden (b. j. II

[1] Nach anderer Auffassung als Symbol der Arbeit; vgl. Herzog, Real-Enz. 2. Aufl. IV, 341.

Digitized by Google

8, 7). Die Ordensoberen haben ihn untadelig gefunden, und so steht er nun vor der Gemeinde, um ihr ganz einverleibt zu werden als ein Reiner. Was er an weltlichen Gütern besitzt, legt er zuerst nieder in die Hände des Schatzmeisters, er schenkt es der Gemeinschaft der Brüder (Philo a. a. O. 459. 633); dann leistet er den furchtbaren Eid (b. j. II 8, 7), der ihn unauflöslich an den Orden bindet, den ersten und letzten, den ein Essener schwört, denn außer diesem einen gilt jeder andere für schwere Sünde (b. j. II 8, 6.) Er schwört, er wolle in aller Frömmigkeit Gott dienen, gegen Menschen thun, was recht und billig ist, niemand verletzen, auch nicht auf Befehl. Er schwört ewigen Haß gegen alle Ungerechten, Beistand allen Gerechten, Treue und Glauben allen Menschen, vor allem den Oberen; wenn er selbst zu höherer Stellung komme, so wolle er sie nicht mißbrauchen, nicht durch Schmuck oder Kleidung sich höher zeigen. Er schwört Liebe zur Wahrheit, ernstliches Streben, alle Lügner zu Ueberführung und Strafe zu bringen, die Hände rein zu halten von Diebstahl, das Herz von unrechtem Gewinn. Er gelobt Offenheit gegenüber von allen Brüdern, strenges Stillschweigen vor Fremden, selbst wenn er darob das Leben lassen müßte. Wie er sie selbst gelernt und überkommen, so wolle er die Dogmen des Ordens weiter überliefern, keine Gemeinschaft halten mit Räuberwesen,[1] die Bücher des Ordens und die Namen der Engel mit scheuer Ehrfurcht bewahren.

An diese feierliche Aufnahmescene reiht sich ein entgegen=

[1] Das αφεξεσθαι ληστειας (b. j. II 8, 7) drückt wohl die Stellung des Ordens zur Zelotenpartei aus. Ich finde zwar nirgends eine andere Auffassung als von gewöhnlicher Räuberei. Allein das lag doch wohl eingeschlossen in den sonstigen Forderungen und moralischen Grundsätzen des Ordens. Die besondere Stellung dieses Punktes im Gelübde weist auf etwas Besonderes hin. Es mochten ja gewiß auch für Essener die Grundsätze der Zelotenpartei etwas Versuchliches haben, die mit den damaligen Nothständen und mit der obersten Pflicht der Herstellung der Theokratie, vor welcher zunächst alles andere zurückzutreten habe, ihre berüchtigten Maximen und deren noch berüchtigtere Durchführung deckte und beschönigte. Es lag nahe, daß der Orden ausdrücklich und principiell Stellung zu diesen Anschauungen nahm.

Digitized by Google

gesetztes Bild. Es treten eine Menge Ordensgenossen zusammen, um Gericht zu halten. Nie sind es weniger als hundert, die ein Urtheil sprechen, und diese Gerichte sind gefürchtet ob ihrer unerbittlichen Härte (b. j. II 8, 9). Wir erfahren nicht, um welcher Ursache willen heute etliche Brüder angeklagt sind. Die schwerste Verschuldung haben sie wohl nicht begangen, die nächst der Gotteslästerung ein Essener auf sich laden kann, nemlich Mangel an Ehrfurcht vor dem Namen Mosis, des Gesetzgebers, zu verrathen; denn dies hat unnachsichtlich den Tod zur Folge. Aber schwere Vergehen müssen es sein, denn die Richter erkennen auf Ausschluß aus dem Orden, und vernichtet gehen die Missethäter von dannen, wissen sie doch, daß das elendeste Loos ihrer harrt. Wie viele solche sind schon verkümmert und verhungert in der Wildniß! Die furchtbaren Schwüre, des Ordens Regel, davon auch der Ausschluß nicht löst, verbieten ja, anderer Menschen Speise zu berühren. Nichts bleibt den Unglücklichen übrig, als Gras und Kraut, wie es wild wächst, ein ärmliches Leben, dem bald der Tod ein Ende macht. Es ist eine geringe Hoffnung, daß zuletzt die Oberen Erbarmen fühlen und die armen Sünder wieder aufnehmen, denn ehe sie in den letzten Zügen liegen und die Größe der ausgestandenen Leiden über alles Ertragen geht, dürfen sie keine Gnade hoffen (b. j. II 8, 8).

Während so im Innern des Versammlungshauses die Häupter mancherlei Angelegenheiten des Ordens regeln, sind die andern nicht müßig gegangen. Da brachten die einen ihren Erwerb und Verdienst den Schatzmeistern, „wackeren Männern und Priestern", in die gemeinsame Kasse, denn die Essener leben in Gütergemeinschaft, sie haben „ein Vermögen, als ob es lauter Brüder wären" (b. j. II 8, 3). Die Meisten aber sind zur Arbeit zurückgekehrt, und fleißig rühren alle die Hände.

Doch dort ist diese fleißige Arbeit unterbrochen und sie, die sonst die nicht zum Orden Gehörigen als profan vermeiden, bewegen sich dort frei und ohne Scheu unter anderen! Es sind die Scharen der Armen, der Krüppel, der Bettler herbeigekommen, angezogen von des Ordens bekannter ungemessener Wohlthätigkeit, die jetzt bei der Kunst der essenischen Weisen Heilung suchen für manchfache Leiden. Da wird nun geschäftig mit heil-

3*

Digitized by Google

kräftigen Wurzeln das vielgestaltige Elend bekämpft, wohl auch die Kraft der Beschwörung und die Macht der heiligen Engelnamen in Anwendung gebracht. Es ist ein Wetteifer in freundlichen Hilfeleistungen. Wenn freilich ein Verwandter oder sonst Nahestehender sich unter den Bittenden findet und einen Ordensgenossen um Hilfe anspricht, so muß dieser sich abwenden und zuerst der Oberen Genehmigung einholen (b. j. II 8, 6.). Von sich aus darf er einem solchen nichts freundlich bieten, so sehr zerreißt der Orden alle Bande der Natur.

Indessen von jener Seite naht ein anderer Zug heran; eine prunkende Karawane zieht herauf, fürstlicher Pomp bildet einen scharfen Contrast zu dem Elend hier und der Einfachheit dort. Es naht ein Tetrarch, sei's um dem Orden seine Gnade und Verehrung zu erweisen, denn „geehrt und wohlgelitten sind die heiligen Männer bei Privatleuten und großen Königen" (Phil. a. a. O. II 634), sei's um in den Verwicklungen der Gegenwart sich Rath zu holen von denen, die die Gabe der Prophetie zu haben sich rühmen durften, an die selbst ein Herodes glaubte, von denen ein Weltmann wie Josephus versichert, daß sie sich selten in ihren Vorhersagungen täuschten (b. j. II 8, 12).

Und während der eine Zug heraufkommt, zieht ein anderer, stillerer, bescheidenerer hinab; es sind Brüder, in Dingen des Ordens ausgesandt von den Oberen. Sie tragen — seltsam für einen Essener — Schild, Spieß und Schwert, denn in den unsicheren Zeiten gestattet der Orden gegen Räuber Waffen zu führen (b. j. II 8, 4). Die einen gehen zu den Glaubensbrüdern, die im Lande herum wohnen; guter Aufnahme sind sie sicher, denn die Ordensgemeinschaft macht die persönlich Unbekannten alsbald vertraut und freund. Sie leben in der Brüder Haus, wie im eigenen; kein Geld brauchen sie mitzunehmen, wer etwas bedarf, empfängt es von dem Bruder, der es besitzt. Dazu sorgt ein besonderer Pfleger in den Ortschaften für die durchreisenden Genossen (ibid.) freilich nicht in allem so, wie der Welt Art es wünscht; das Oel, sonst für unentbehrlich gehalten zu körperlicher Pflege, ist ihnen ein Gräuel (b. j. II 8, 3). Ihre Kleider und Schuhe erneuern sie nicht, bevor sie zerrissen und ganz unbrauchbar sind (b. j. II 8, 4). Die anderen dort nehmen nach Jeru-

salem ihren Weg; wir sehen es an den kostbaren Geschenken, die für den Tempel bestimmt sind, als Zeichen der Verehrung des Ordens für das Heiligthum Jehovahs (antt. XVIII 2, 5); freilich ist dies auch alles, was sie dem Tempel erweisen, denn am Gottesdienst nehmen sie nicht Theil; sie wollen nichts von Opfer und Blutsprengen, weil ihnen die Lustrationen heiliger dünken.

So kommt der Abend heran; wieder sammeln sie sich zum heiligen Mahl (b. j. II 8, 5), wie des Mittags. In ernster, würdiger, friedlicher Unterhaltung — denn nie entweiht Lärm und Streit ihr Ordenshaus — mit streng eingehaltener Redeordnung beschließen sie den Tag. Da sitzen sie zusammen mit Gästen, die von auswärts gekommen, in geselliger Unterhaltung. Manche Gruppe verhält sich aber schweigsam, denn wo die Aelteren stille sinnen, da wagt keiner der Jüngeren zu reden (b. j. II 8, 9); oder wenn die Mehrzahl nicht geneigt ist zur Unterhaltung, legen auch die andern ihrer Lust zu sprechen Zügel an, denn sie achten wie das Alter, so die Majorität. Viele Alte sind unter ihnen, zum Theil über hundertjährig (b. j. II 8, 10); ihr ruhiges, mäßiges, ernstes und nüchternes Wesen verlängert das Leben. Und alle sind froh und glücklich, weil getragen von der kindlichen Liebe der andern; auch wenn sie ατεκνοι sind, sind sie πολυπαιδες und ευπαιδες. (Philo a. a. O. 633.)

Aber wo sind denn diejenigen, ohne die wir uns eine Hausgenossenschaft oder Gemeinde kaum denken können, wo sind Kinder, Frauen, Sklaven? Kinder sehen wir da und dort, aber es sind zum wenigsten eigene Kinder der Essener, sondern aus der Welt ihnen übergeben, sei's nur zu zeitweiligem Unterricht (b. j. II 8, 2), sei's um sie in den Bund später aufzunehmen. Ja der Orden erneuert sich meist aus solchen Anvertrauten. Weiber sind wohl da in den meisten ihrer Ansiedlungen, doch sieht man sie kaum, sie sind ferngehalten von den Versammlungen der Brüder, sie müssen sich noch strengeren Regeln, häufigeren Lustrationen unterziehen (b. j. II 8, 13). Bevor eine eines Esseners Weib wird, muß sie eine harte Prüfung bestehen. Ja in diesem Punkt tritt sogar ein Zwiespalt heraus in der sonst so vollkommen nach einer Regel geordneten Sekte. Die Strengeren wollen die Ehe ganz verbieten, denn sie führe, wie jede ηδονη, zur Ungerechtigkeit. Oder

sie erinnern an den sinnlichen Charakter der Weiber, halte ja keine dem Manne die Treue. Oder auch: der Mann, der Weib und Kind hat, kann nicht, wie er soll, mit ganzem Herzen dem Orden dienen und angehören.[1] Durchgedrungen sind aber diese Rigorosen mit ihrer Forderung niemals, es gab immer verheirathete Essener, aber sie suchten ihre Ehe den ascetischen Forderungen der Sekte gemäß zu gestalten.

Dagegen hat der Orden eine That vollbracht, die als ein Unikum dasteht im Alterthum: soweit seine Regel galt, gab es keine Sklaverei. „Sklaverei ist eine Quelle von Unruhen", mit einem Orden, der nichts höher achtete, als die ruhige Gleichmäßigkeit und Ordnung des Lebens, unverträglich. Es ist dies eine That, die nicht hoch genug anzuschlagen ist, wenn wir gleich es sehr unwahrscheinlich finden, daß das Motiv die scharf ausgeprägte, ideal republikanische Gesinnung der Ordensgenossen war, von der uns Philo (a. a. O. 457) erzählt.

Ein Tag um den andern geht den Essenern hin in gleicher, stiller, friedlich arbeitsamer Weise. Ernstliche Sorge um die Reinheit von Leib und Seele, Arbeit, Studium, Wohlthun, das ist's, dem sie ihr Leben weihen. Nur an einem Tag der Woche ist es noch stiller, noch ernster und heiliger als sonst, am Sabbat, den sie strenger feiern als die Strengsten unter ihren Volksgenossen. Keiner wagt ein Gefäß zu verrücken, die Speisen richten sie sich Tags zuvor schon zu, selbst dem Naturbedürfniß thun sie Zwang an (b. j. II 8, 9). Der ganze Tag wird zugebracht mit Betrachtung des väterlichen Gesetzes. Da hören die Jüngeren den Alten zu, wie sie die heiligen Bücher auslegen, meist in symbolisch-allegorischer Weise (Philo a. a. O. 458). Da vornemlich tritt es heraus, daß sie *εν τοις μαλιστα θεραπευται θεου* sind, *ιδιως*

---

[1] Das Letztere ist entschieden verdächtig, gewiß von Philo ausgedeutet, in dieser Form schwerlich original essenisch. Aber es ist eine bezeichnende Stelle, die tausend Jahre vor Gregor VII. den Gedanken scharf und klar ausdrückt, der dem großen Pabst den Priestercölibat nothwendig erscheinen ließ: *ο γαρ η γυναικος φιλτροις ενδεθεις, η τεκνων αναγκη φυσεως προσκηδομενος ουκετι προς αλλους ο αυτος εστιν αλλα ετερος γεγονε λεληθως αντι ελευθερου δουλος* (a. a. O. 634).

ευσεβεις πιστεως προσταται, ein unwidersprechlicher Beweis der καλοκαγαθια Palästinas und Syriens, wie Philo und Josephus übereinstimmend versichern (Philo 457, b. j. II 8, 5).

Wem, der dieses rein aus quellenmäßigen Zügen zusammengesetzte Bild betrachtet, kommen nicht Reminiscenzen der manchfachsten Art? Da ist's der heiligste Kreis, der je um einen Lehrer sich schloß, da ist's Christus und seine Apostel, da sind's ascetische Erscheinungen in Indien oder in der hellenischen Welt, vor allem aber die ersten Zeiten des Mönchthums, an die wir unwillkürlich denken; hat ja auch der heilige Hieronymus um deßwillen Philo zu den Kirchenschriftstellern gezählt [1] und es ihm hoch angerechnet, daß er „bei der Beschreibung der ersten alexandrinischen Kirche des heiligen Markus", die er in der Darstellung der Therapeuten und Essener findet, „in der Unsern Lob sich ergangen hat."

Oder es ziehen an dem, der etwa die Klöster noch völlig intact wie im Kirchenstaat zur Zeit päbstlicher Souveränität gesehen, Bilder genug in der Erinnerung vorüber, ähnlich umrahmt vom stillen Frieden geweihter, heiliger Orte, fern vom Lärm der Welt; am frühen Morgen eine betende Versammlung, die Schar der Armen an den Pforten, die Nahrung und Almosen empfangen von der als Ordenspflicht geübten Mildthätigkeit; in der Apotheke allerlei Kranke Hilfe suchend bei der Heilkunst der ehrwürdigen Väter, wohl auch einer, der einen kräftigen Spruch begehrt und einen Exorcismus lieber wünscht als Wurzeln und Kräuter; fleißige Mönche in einsamer Zelle studirend, die Jüngeren demüthig

[1] Die Stelle aus Hieronym. catal. eccl. script. c. XI. ist in manchfacher Beziehung nicht ohne Interesse: „Philo Judaeus, natione Alexandrinus de genere sacerdotum idcirco a nobis inter scriptores eccl. ponitur, quia librum de prima Marci evangelistae apud Alexandriam scribens ecclesia in nostrorum laude versatus est; non solum eos ibi sed in multis quoque provinciis esse memorans et habitacula eorum dicens monasteria. Ex quo apparet, talem primum Christo credentium fuisse ecclesiam, quales nunc monachi esse nituntur et cupiunt, ut nihil cujusque proprium sit, nullus inter eos dives, nullus pauper; patrimonia egentibus dividuntur, orationi vacatur et psalmis, doctrinae quoque et continentiae, quales et Lucas refert primum Hierosolymae fuisse credentes."

schweigend und dienend, die zum Unterricht hergeschickten Knaben, die Novizen, die feierlich Profeß thun u. s. w., wie ähnlich hier alles! Und doch ist aus solchen Anklängen nicht sofort eine innere Einheit zu folgern.

Haben nun alle die einzelnen Züge, die uns im Gesammtbild essenischer Lebensweise entgegengetreten sind, einen einheitlichen Grund? ruhen sie auf einer klar bewußten Grundanschauung? kann von einem einheitlichen Princip die Rede sein? oder ist es eine Mannigfaltigkeit von sittlich-religiösen Anschauungen, die nur äußerlich zusammengebunden sind, „ein Mosaikgebilde ohne innere Einheit"? (Keim, Jes. v. Naz. I, 282). Wir setzen uns hier nicht mit den Ansichten, die von Ritschl, Hilgenfeld, Reuß und anderen vorgetragen worden sind, polemisch auseinander, sondern beschränken uns darauf, unsere Meinung von der Sache in Kürze auszusprechen.

Was dem Essenismus zu Grund liegt, ist zunächst das Streben, eine ächte Gottesgemeinde herzustellen. Das ist ein Zug, der die ganze Maccabäerzeit zuerst in ihrem Elend und dann in ihrem Glanz erfüllt. Auch das, daß die Norm und Grundlage für diese Herstellung nur das alte Gottesgesetz sein kann, ist allen Bestrebungen jener Zeit gemein. Es zeigt sich überall ein strictes Zurückgehen auf den Buchstaben des Gesetzes, was freilich nicht ausschließt, daß oft und viel gegen den originalen Geist und Sinn der Gebote gesündigt wird, daß die Auslegung und Anwendung des Buchstabens deutlich den Stempel der Zeit an sich trägt.

Insoweit ist die Grundidee der essenischen Bestrebungen durchaus eins mit der wichtigsten und bekanntesten religiösen Richtung jener Epoche, dem Pharisäismus. Beide ruhen auf Einem religiösen Grundbedürfniß. Aber das Verhältniß beider, in dessen Auseinandersetzung das Specifische des Essenismus am klarsten erkannt wird, ist nun keineswegs das, daß der Essenismus nur steigert und überbietet, was der Pharisäismus will, daß ihr Unterschied nur in Maß und Grad ihrer im Princip gleichen Forderung und Anschauung läge (Grätz), sondern die Verschiedenheit beruht auf einer gegensätzlichen Beantwortung der Frage, wer denn das Subject der herzustellenden Gottesgemeinde

sei, und demnach das Object der auf ihre Herstellung zu richtenden Bestrebungen?

Auf diese Frage antwortet der Pharisäismus, ganz auf dem Boden der Thora wie der gesammten canonischen und nachcanonischen Anschauung des Judenthums: Das Volk ist diese Gemeinde, die ganze Nation ist Gottes Volk und soll es immer mehr werden durch Hereinziehung des ganzen Volkslebens in die gesetzliche Ordnung. Der Ehrgeiz der Pharisäer ist, das ganze Volk in ihrem Sinn und Geist dem Gesetz unterthan zu machen. Dazu brauchen sie vornehmlich das Mittel des Unterrichts, die ganze Volkserziehung muß in ihre Hände kommen, „Rabbi wollen sie genannt sein", dazu brauchen sie die Stellung berufener Gesetzeslehrer, „auf Mosis Stuhl sitzen die Pharisäer", dazu müssen sie Macht und Ansehen haben, „sie wollen gegrüßet sein von jedermann", sie suchen Einfluß auf die Massen, Popularität zu gewinnen, und verfallen dadurch leicht auf Aeußerlichkeiten, auf Ostentation (Matth. c. 6. und 23.), die in heiligen Dingen so rasch in Heuchelei oder Frivolität übergeht. So ernst es ihnen mit der buchstäblichen Anwendung und Erfüllung des Gesetzes ist, so nehmen sie doch bei aller Strenge wieder Rücksicht auf das praktische Leben und müssen sie nehmen; wo das Gesetz undurchführbar ist, unverträglich mit dem Leben, mit den Anforderungen, mit der Noth der Zeit, da wissen sie, ohne seiner Autorität äußerlich etwas zu vergeben, es zu drehen und zu deuten, auch in dem Sinne „seihen sie oft Mücken und verschlucken Kameele"; sie sind milde im Urtheil, darum beim Volk beliebt, eine rührige, allezeit schlagfertige Sekte, auf alle Weise für ihre Grundsätze wirkend. Handel und Wandel im Kleinen, wie die politischen Fragen im Großen, Schule und Gerichtssaal, kurz das ganze Volk und der ganze Kreis seines Lebens ist ihr Arbeitsfeld, auf dem sie eine Gottesgemeinde, in allem bestimmt und geheiligt durch das Gesetz, herstellen wollen.

Wie ganz anders die Essener! Keine Spur dieser Rührigkeit, dieses Eifers, der nirgends fehlt, wo es gilt zu bauen oder abzubrechen in Israel! Sie erscheinen vielmehr nicht nur als ecclesiola in ecclesia, sondern wahrlich wie geschieden vom übrigen Gottesvolk, fremd und fern ihrer eigenen Nation. Und warum?

Das ganze Streben des Pharisäismus, das Volk heranzubilden zur Gottesgemeinde, erscheint ihnen thöricht und unmöglich; und zwar nicht etwa nur für den Augenblick. Man darf nicht meinen, die essenischen Heiligen hätten etwa wie ein Sauerteig wirken wollen in der Masse, hätten nur statt des direkten Einflusses durch Wort und Erziehung den indirecten durch's bloße Leuchtenlassen ihres Lichtes für wirksamer oder für genügend angesehen. Nein, die Idee der Gottesgemeinde ist nach ihrer Anschauung unrealisirbar im großen Volksleben; darum wollen sie nichts von den Massen, sie wollen nur einzelne heranziehen, bilden, sammeln zur Gemeinde. Vom nationalen und religiösen Volksleben ziehen sie sich zurück, auch wenn sie theilweise äußerlich sich in denselben Kreisen bewegen. Es ist nur ein Akt pietätsvoller Rücksicht, daß sie dem Tempel ihre Weihegeschenke schicken, keineswegs ist es ein religiöses Bedürfniß, das sie an diesen Mittelpunkt des religiösen Volkslebens bindet. „Es ist ein Verzicht auf den Aufbau von Gesammtisrael und damit ein Bruch mit dem Lebensathem des Volks". [1]

Es ist nicht zufällig, daß nur viertausend Menschen nach den Quellen zu den Essenern gehört haben. (Philo, a. a. O. 457). Nicht nur die ascetische Strenge des essenischen Lebens wird an dieser kleinen Zahl schuld sein, es scheint vielmehr gerade in jenen Zeitläuften voll Schrecken und Jammer, daß sie hätten Anhänger und Gläubige werben können nach Tausenden. [2]

Aber die Essener haben offenbar diese Massen nicht gewollt und gesucht. Denn je größer die heilige Gemeinde, desto größer

---

[1] Keim, a. a. O. 305. Allerdings, aber eben deshalb ist diese Erscheinung nicht zugleich „die höchste Blüte des Judenthums" (S. 282), das ist ebenso übertrieben, wie das andere Urtheil (S. 282), daß der Essenismus ein Phänomen religiöser Verzweiflung sei.

[2] Wie wir solch massenhaften Zudrang in ähnlich gestalteten Zeiten bei verwandten Erscheinungen in der christlichen Kirche finden. Ich erinnere nur an die Massen, die sich so bald nach des Stifters Tod in den Orden des heil. Franz von Assisi drängten, der allerdings nur nach einer Seite Aehnlichkeit mit dem Essenerthum hatte und sonst — wenigstens nach dem Geist und Willen des Heiligen selbst — hoch über dieser jüdischen Sekte stand.

auch die Gefahr, nicht mehr eine Gottesgemeinde zu sein, das nicht mehr durchführen zu können, was sie als Forderung des Gesetzes erkannten und wollten. Daher nirgends Unterweisungen, Predigten für das Volk, nirgends ein Wirken auf die ferner Stehenden, sondern der gründliche Unterricht, die peinliche Vorbereitung der einzelnen, ihrer Vertrauten. Bis zur Caricatur sehen wir die Consequenz dieser Anschauung, daß die Qualität der Gottesgemeinde in umgekehrtem Verhältniß stehe zu ihrer Quantität, gezogen in jenem unsinnigen Satz der strengen Essener, daß die Ehe verboten werden sollte, um dem Menschengeschlecht ein Ende zu machen.

Im engen Kreis allein können und wollen sie völligen Ernst machen mit der Durchführung des Gottesgesetzes, mit der Herstellung einer im vollen Sinn heiligen Gemeinde. Die Grundlage hiefür ist die Vermeidung aller Verunreinigung zunächst in äußerlich levitischer Rücksicht. Die ängstliche Scheu vor Verunreinigung, die ziemlich weit über den im Gesetz vorliegenden Grund hinausgeht, ist jedoch nichts specifisch Essenisches, sondern findet sich im ganzen nachexilischen Judenthum von Stufe zu Stufe wachsend. Die nächste Folge, resp. das erste Zeugniß für den hohen Werth dieser Reinhaltung ist ihr sich Zurückziehen aus dem allgemeinen Verkehr, ihre Vorliebe für die Dörfer gegenüber vor den Städten, und besonders für ihre eigenen Stationen draußen in der Wüste.[1] Auf demselben Streben ruht das ganze Ordenswesen, denn nur auf Grund eines streng geschlossenen und geordneten Gemeinwesens war Durchführung der levitischen Reinheit möglich. Daß die kastenmäßige Absonderung, zunächst nur der Heiligen von den Profanen, bald unter den Heiligen selbst Eingang fand und vier Classen der Reinheit sich schieden, ist nur die einfache Entwicklung der Sache. Aus demselben Motiv erklären sich die essenischen Symbole (vgl. oben); die Berufsarten, alle darauf angelegt, möglichst wenig Berührung mit der Welt zu veranlassen, endlich der

[1] Daß die Sache sich gerade genau so entwickelte, wie Keim (a. a. O. 285) weiß: von Jerusalem auf's Land, von den Landstädten in die Dörfer, von den Dörfern in die Wüste, ist wenigstens geschichtlich unerweislich.

Digitized by Google

hohe Werth der Lustrationen.[1] Ebenso wird von hier aus ihr Fernhalten vom Tempel, ihr Mangel an Sympathie für das Thieropfer dort erklärlich. Daß bei ihnen kein principieller Widerspruch gegen den Tempel und seinen Gottesdienst vorlag, beweisen ihre Weihegeschenke an denselben. So ist in ihrer Fernhaltung kaum etwas anderes zu sehen als die Befürchtung, die strengen Reinheitsvorschriften dort nicht halten zu können und eben damit um die ganze Grundlage des geordneten, gesegneten Nahens zu Gott zu kommen. Was Christo ein unerträglicher Gräuel war, die Krämer und Geldwechsler im Tempel, das mochte den auf äußere Ordnung und Heiligkeit, auf σεμνοτης so streng haltenden Essenern, denen ja aller Kram und Handel Sünde däuchte, genügender Grund sein, ferne zu bleiben, und nur aus der Ferne das Haus Gottes zu ehren, das der Mißbrauch des Volks und seiner Leiter zum „Kaufhaus" entwürdigte.

Hieher gehört auch ihre Anschauung von der Ehe. Die Scheu vor derselben ruht auf der Furcht, durch die Ehe nothwendig und unwillkürlich in eine Menge von Verunreinigungen, zunächst im levitischen Sinn, hineinzukommen, die von dem Ehelosen von selbst vermieden werden. Und lag denn solche Befürchtung für den, welchem die Reinheits-Vorschriften des Gesetzes Herzens- und Gewissens-Sache waren, so fern? Man darf nur die betreffenden Ordnungen des Leviticus (z. B. c. 15) lesen, um die Wurzeln der essenischen Ehescheu vor Augen zu haben. Brauchte es dazu irgend welche fremde philosophische, mystische Ideen über die Stellung der Geschlechter, über das Verhältniß des Weibs zur Sünde? Enthaltsamkeit auch in der Ehe, peinliche Lustrationen, strenge Prüfungen der Frauen vor der Ehe, das war es, was der Orden forderte. Vereinzelt stand er damit nicht im späteren Judenthum, das zeigt das Buch Tobiä und die Weisheit Salomos,[2] bes. 3, 13. ff. und 4, 1.; die strengere

[1] Ob freilich die hohe Werthschätzung der Lustrationen schon in ihrem Namen angedeutet sei, wie Grätz, Gesch. der Juden, 2. Aufl. III, S. 468, will, der denselben nach dem aramäischen סחא als „Badende" deutet, scheint eine zweifelhafte Hypothese.

[2] Die Parallelen aus der Weisheit Sal. würden an Gewicht noch

Fassung der Sache (vgl. oben), die sich im Essenerkreis allerdings findet, war nicht die ursprüngliche und nicht die allgemeine, wie Philo tendenziös es schildert, sondern gehörte, nach Josephus, einem ετερον ταγμα an, das sonst in allem mit den übrigen harmonirte.

Was ist es nun um den Dualismus, den man so gern in dieser und anderen Eigenthümlichkeiten des Essenismus findet? Man mag die Grundrichtung, auf der alle Theorie und Praxis der Reinigkeitsvorschriften in den verschiedenen Religionen ruht, so nennen, aber man gestehe dann, daß die Wurzeln dieses Dualismus im Alten Testament im Gesetz Mosis sich finden, und daß es eine zwar einseitige aber konsequente Entwicklung war, welche im Pharisäismus und zumeist im Essäismus sich zuspitzt und gipfelte. Dieser Dualismus ist aber wesentlich verschieden und weit entfernt von den dualistischen Systemen z. B. der Zendreligion. Als Hauptinstanz für die fragliche Gesinnung der Essener gilt ihre Anschauung vom Verhältniß von Körper und Seele, wie wir sie auch bei Josephus finden (antt. XVIII 2, ausführlicher b. j. II 8, 11). Fest steht ihnen der Glaube, die Körper verfallen dem Untergang und ihre Materie habe keinen Bestand, die Seelen aber dauern unsterblich; sie werden, nachdem sie aus dem feinsten Aether gekommen, in die Verbindung mit dem Körper, wie in ein Gefängniß eingeschlossen, wie durch einen physischen Reiz dorthin gezogen, wenn sie aber gelöst sind von den Fesseln des Fleisches, so freuen sie sich und fliegen nach oben, wie von einer langen Knechtschaft befreit. Daran schließt sich eine Darstellung des Glaubens an die jenseitige Vergeltung, an einen paradiesischen Zustand für die Frommen und ewige Strafen für die Gottlosen, ganz mit hellenischen Farben gemalt. Das einzige, was hier als etwas Besonderes sich zeigt — denn zu dem übrigen darf man ja nur Stellen wie Dan. 12, 2., Pred. 3, 20. vergleichen — ist die durchaus hellenisirend, platonisirend oder pythagoräisirend klingende Darstellung von der Herabkunft der Seelen aus dem reinen Aether, die durch physische Attraction in

---

gewinnen, wenn die Zeit ihrer Abfassung sicher wäre. Sie unter Caligula verfaßt sein zu lassen (Grätz a. a. O. Band III S. 295) erscheint uns kaum als Hypothese, sondern als bloser Einfall.

den Körper als ihr Gefängniß gezogen und von diesen Fesseln durch den Tod wieder befreit werden. Allein die Anschauung von einer δουλεια der Seele im Körper ist doch gewiß möglich auch ohne die Grundlage einer dualistischen Weltanschauung. Liegt nicht eine solche Anschauungsweise Jedem nahe, der die Sinnlichkeit, die Bedürfnisse und die Versuchungen des leiblichen Lebens in der alltäglichen Praxis als ein oftmaliges Hinderniß gottgefälliger Entwicklung seines Geisteslebens kennen gelernt, wie viel mehr dem, der gebunden in den Anschauungen des mosaischen Ritualgesetzes sich in eine fortlaufende Kette von Verunreinigungen durch die Funktionen der körperlichen Organe versetzt sah? Wie sehr diese ganze Anschauung dem nachkanonischen gesetzlichen Judenthum sich aufdrängte, bezeugt Weish. Sal. 9, 15: φθαρτον γαρ σωμα βαρυνει ψυχην και βριθει το γεωδες σκηνος νουν πολυφροντιδα. Wir wollen nicht läugnen, daß diese Anschauung consequent verfolgt, zum Dualismus führen mag; aber daß der Essenismus bewußt diese Consequenz gezogen, dafür können uns die Worte des Josephus kein Zeugniß geben. Dürften wir sie anschauen als klare präcise Formeln, in denen sich die philosophische oder theosophische Reflexion des Ordens ihren bestimmten Ausdruck gegeben, dann wäre es etwas anderes. Aber die Essener waren keine Philosophenschule.

Aus demselben Grund bleibt die von Josephus überlieferte essenische Anschauung von der Herabkunft der Seele in den Leib ohne besondere Bedeutung für unsere Frage. Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese fast wörtlich an Plato erinnernden Wendungen, diese mythologisch-philosophischen Formeln der bekannten Manier des Josephus ihren Ursprung verdanken und daß wir nicht weiter als etwa den creatianischen Standpunkt der Essener daraus ableiten dürfen.

Für die essenischen Bestrebungen der Herstellung einer heiligen Gottesgemeinde galt also als conditio sine qua non und als erste Grundlage die Durchführung der gesetzlichen Reinigkeitsvorschriften in ihrem ganzen noch erweiterten Umfang. Aber auf dieser Grundlage erhob sich nun für sie die Aufgabe der positiven Erfüllung des ganzen Gesetzes Gottes.

Wie sich jenes erste, die ängstliche Scheu vor Verunreinigung, in ihrer ganzen Erscheinung einen Ausdruck gab, indem bei ihnen

καταστολη δε και σχημα σωματος ομοιον τοις μετα φοβου παιδαγωγουμενοις παισιν war (Josephus b. j. II 8, 4), so drückte sich der Ernst und Eifer, in allem das Leben dem positiven Gottesgesetz gemäß zu gestalten, aus in der ihnen nachgerühmten σεμνοτης. Charakteristisch ist schon die Ehrfurcht vor dem Namen des Gesetzgebers, der für sie an Hoheit und Würde unmittelbar nach dem heiligen Gottesnamen selbst kommt und den zu lästern kein Essener im jüdischen Krieg durch die raffinirtesten Martern der Römer sich zwingen ließ.[1]

An einzelnen Beispielen, wie Sabbatheiligung, Gerichtspraxis, sehen wir, daß ihre Gesetzeserfüllung denselben buchstäblichen, zum Theil kleinlichen und peinlichen Charakter trug, der die ganze damals immer mehr aufkommende, später zu ausschließlicher Herrschaft emporgehobene rabbinische Art der Auslegung und Anwendung der Thora kennzeichnet. Allein es verläugnete sich doch auch bei ihnen nicht, daß sie „der Propheten Kinder" waren. So wenig dem Cärimonialgesetz vergeben werden sollte, so war doch die Hoheit des Moralgesetzes, ja in gewisser Beziehung seine Prävalenz vor jenem, ihnen in Gemäßheit der prophetischen Anschauung zum Bewußtsein gekommen. Sie standen freilich nicht auf dem hohen, geistigen, freien Standpunkt, wie er sich bei Jeremia und in vielen Psalmen ausgesprochen findet, sondern gingen mit der rückläufigen Wegesrichtung, die wir bei Ezechiel schon angedeutet, bei Daniel betreten sehen. Daß das äußere Thun nur als Ausdruck der inneren Gesinnung Werth habe, daß die äußere Erfüllung der Gesetzesvorschriften als blos äußeres Thun werthlos sei, war ihnen wie dem ganzen damaligen Judenthum, nicht mehr deutlich. Es fehlte ihnen die bestimmte Unterscheidung des Cärimonial- und Sittengesetzes, sie suchten beides äußerlich zu verbinden, zu coordiniren, doch so, daß das Sittengesetz sein volles Recht dabei behalten

---

[1] vgl. übrigens für die Zusammenstellung des Namens Mosis mit dem Gottes auch im außeressenischen Judenthum Ap. Gesch. 6, 11., sowie die Thatsache, daß kein Jude Moses genannt wurde vor dem 8. Jahrh. n. Chr., während schon zur Zeit Christi die heiligen Patriarchennamen ganz gewöhnlich waren.

Digitized by Google

sollte.[1] Die Moralpflichten, die sie auf Grund des Gesetzes ihren Ordensgenossen einschärften, sollen sie nach Philo (a. a. O. 458) in die drei Categorien des *φιλοϑεον*, *φιλαρετον*, *φιλανϑρωπον* zusammengefaßt haben. Diese Categorien sind ohne Zweifel philonischen Ursprungs, doch stimmt das Einzelne, das er unter denselben darstellt, mit Josephus.

In Beziehung auf die erste Categorie ist nichts Bezeichnendes herauszuheben, als daß sie den Eid für eine Sünde ansehen und deßhalb nach dem Aufnahmeeid nicht mehr schwören. Die Wurzeln dieser Scheu liegen im zweiten Gebot des Decalogs, mehr noch in dem damals allgemein geglaubten Verbot, den heiligen Gottesnamen auszusprechen, und zweifelsohne in dem entsetzlichen Leichtsinn, mit welchem im gemeinen Leben damals geschworen wurde. Strenge Wahrhaftigkeit, so daß das einfache Wort eines Esseners so gewiß und fest sei als ein Eid, stellen sie der bodenlosen Verlogenheit ihrer Zeit entgegen.

Ihr Cultus scheint vornemlich in häufigem Gebet bestanden zu haben, das in festbestimmten Zeiten von der Gemeinde verrichtet wurde. Solche Gebetszeiten hat schon das Buch Daniel (vgl. auch Psalm 55 18.) und ebenso finden wir sie im N. T. als allgemeine jüdische Sitte.

Die eigentlich essenische Moral charakterisirt sich im Unterschied von der alttestamentlichen und der allgemeinen Moral des damaligen Judenthums durch ein doppeltes: Ascese und Humanität. Was uns Philo unter dem *φιλαρετον* berichtet, ist zum allergrößten Theil ascetischer Art. Die Essener hatten nicht genug an dem, was die Vorschriften des Leviticus ihnen an Enthaltungen auflegten, sondern sie gingen dahin fort, jedes Vergnügen (*ηδονη*),

[1] Diese Darstellung entspricht allerdings nicht der Darstellung Philos von der Sache. Seine ausgesprochene Tendenz ist, die Essener als *αϑληται αρετης*, als theoretische und praktische Vertreter des alleinigen Werths der Sittlichkeit erscheinen zu lassen. Er übergeht absichtlich ihre ganze Stellung zum Ritualgesetz, hebt nur den einen Punkt, daß sie nicht Opfer darbringen, heraus und zeichnet ihre Bestrebungen in dieser Beziehung mit den Worten: *ου ζωα καταϑυοντες αλλ᾽ ιεροπρεπεις τας εαυτων διανοιας κατασκευαζειν αξιουντες* (a. a. O. 457). Ich kann darin nur eine Verschiebung des objektiven Thatbestands in majorem gloriam des Ordens sehen.

alle Gelegenheit und jedes Mittel dazu, alles Streben darnach, für profan und sündig zu erklären. Alles was dem Menschen Freude macht in der Welt, ist zum mindesten verdächtig, wenn nicht verboten; absolute Einfachheit in Nahrung und Kleidung, Mäßigkeit und Nüchternheit im Genießen, wenig Ansprüche und Bedürfnisse: das ist's, was der Orden will.[1] Diese ascetische Art scheint nun zunächst dem Bild gesetzlicher Frömmigkeit, wie sie das A. T. will, fremd zu sein. Und doch liegen Anknüpfungspunkte genug in den Entsagungen, die die Priester zu gewissen Zeiten sich aufzulegen hatten, vor allem im Nasiräat nach damaliger Observanz. Es lag überhaupt dem nachkanonischen Judenthum nicht fern, in den besonderen Abstinenzen der heiligen Stände den Weg zu höherer Vollkommenheit zu suchen. Daß Gelübde solcher Art nicht selten waren, zeigt das N. T., mehr noch die neutestamentliche Zeitgeschichte. Aber der Essenerorden hat für alle seine Mitglieder und für das ganze Leben diese Enthaltungen verbindlich gemacht, die sonst dem freien Willen des Einzelnen anheimgegeben und nur für eine gewisse Zeit geübt wurden. Er hat zum Abschluß gebracht und gesetzlich codificirt, was in geringerem Maß und ohne Zwang schon vor ihm und neben ihm vorhanden war.[2]

Weitaus das Schönste und Wichtigste aber an der Moral der Essener ist die „Philanthropie", die sie zur heiligen Pflicht machen und deren Uebung selbst das starre Ordenswesen und

[1] Hieher gehört ohne Zweifel auch das Verschmähen des Oels, das nichts anderes ist als das Verzichten auf ein dem Orientalen zur Körperpflege fast unentbehrliches Mittel, das ja auch von anderen bei Trauer, Fasten u. s. w. weggelassen wurde (vgl. Matth. 6.).

[2] Wenn Hilgenfeld aus Dan. 10, 3., wo schon die Ascese als gottgefällige Vorbereitung für die prophetischen Visionen vorkommt und aus manchen Stellen im vierten Buch Esra schließt, daß die ganze Ascese der Essener nur den Zweck gehabt, prophetische Erleuchtungen herbeizuführen, so ist das offenbar zu weit gegangen. Das Prophetenwesen tritt doch nur sehr vereinzelt unter den Essenern auf, nirgends ist berichtet, daß die Bauern und Hirten, die Handwerker und Bienenzüchter all das nebenbei getrieben und eigentlich Propheten oder Prophetenschüler gewesen, vielmehr gibt Josephus eben an, daß „unter dem Orden auch solche waren, welche durch fortwährendes Studium der heiligen Schrift, besonders der Sprüche

die peinlichen Reinigkeitsvorschriften durchbricht. Hieher gehören zunächst die mehr negativen Tugenden der Bescheidenheit, Sanftmuth, Versöhnlichkeit, Friedensliebe, die ihnen in hohem Grad nachgerühmt werden, *θυμου καθεκτικοι, ειρηνης υπουργοι* nennt sie Josephus, (b. j. II 8, 6), ihre *ευκολια*, ihr gegen jedermann freundliches, anspruchsloses Wesen, ihr *ατυφον* rühmt Philo (a. a. O. 458).

Diese „Philanthropie" schafft sich ihren nächsten Ausdruck im Orden selbst, in der *κοινωνια*, deren Lob besonders Philo in den höchsten Tönen singt: nirgends mehr in der Welt ist die Gemeinschaft des Daches, des Lebens, des Tisches durchgeführt, *ταμιειον ἑν παντων και δαπαναι, εσθητες, τροφαι. η παντος λογου κρειττων κοινωνια η βιου τελειου και σφοδρα ευδαιμονος εστι δειγμα.* (Philo 458 f.) Daß diese *κοινωνια* in der Abschaffung der Sklaverei innerhalb der Gemeinde eine schöne, in der antiken Welt unerhörte Frucht trieb, haben wir gesehen. Es wäre nur noch die Frage aufzuwerfen, welcher Art die essenische Gütergemeinschaft war, ob in der Weise der ersten Christengemeinde, da Sondereigenthum noch zugelassen war, oder wie bei den christlichen Orden, die allen Besitz der einzelnen aufheben und das Gelübde der Armuth für den einzelnen wenigstens streng fassen? Philos Darstellung neigt mehr zum letzteren, obwohl auch hier manche schwankende Ausdrücke sich finden. Nach Josephus ist trotz seiner Behauptung *μια ουσια ωσπερ αδελφοις απασιν* fast als sicher anzunehmen, daß im Abgeben des Verdienten und Erworbenen an die Gemeinschaft nicht strenger Zwang, sondern freie Liebe herrschte. Es würde auf die Gütergemeinschaft eines christlichen Klosters nicht passen, was er von den Essenern sagt, daß einer ohne Entgelt vom anderen nimmt, oder daß jeder dem Bedürftigen von dem Seinigen gibt, oder die kurze Skizzirung: (antt. XVIII 1, 5) *τα χρηματα κοινα .... απολαυοι δε ουδεν ο πλουσιος μειζονως των οικειων ἢ ο μηδ' οτιουν κεκτημενος.*

der Propheten und durch manchfaltige Lustrationen von kleinauf geübt, die Zukunft vorherzusagen versprachen". (b. j. II 8, 12). Auch den Pharisäern wurde wegen ihres strengen heiligen Wandels die Gabe des Vorauswissens der Zukunft zugeschrieben. antt. XVII 2, 4.

Aber der Orden ist nicht die Grenze der essenischen Philanthropie, sondern Barmherzigkeit und Wohlthätigkeit üben sie gegen jedermann. Wer ist dieser „Jedermann"? Offenbar bildet die Nations- und Religions-Gemeinschaft die Grenze. Wenn irgend, so gilt hier das argumentum ex silentio. Philo wie Josephus hätten, jeder nach seiner Tendenz, es sich gewiß nicht entgehen lassen, eine allgemeine Menschenliebe des Essenismus ihrem Leserkreis vorzuführen. Bei Philo hätte es ganz besonders zu dem Zweck seiner Schrift gepaßt, er hätte kein besseres Zeugniß finden können für die hohe sittliche Freiheit, die er am Orden preist.

Abgesehen davon würde es aber schlecht zu dem streng gesetzlichen Standpunkt der essenischen Gesellschaft passen. Ist nicht vielmehr zu erwarten, daß sie, in ängstlichem Streben nach levitischer Reinheit, peinlicher als alle andern Juden vor der Berührung mit Heiden sich scheuten? Als positive Instanz gegen jene Annahme kann die Formel im Aufnahmeeid gelten, daß der Essener alle αδικοι hassen müsse, denn nach damaligem Sprachgebrauch ist sehr wahrscheinlich, daß unter den αδικοι die Heiden verstanden sind. Von einer Durchbrechung der nationalen Schranke durch das Gebot der Philanthropie kann also keine Rede sein. Dagegen haben die Essener allem nach innerhalb ihres Rahmens die Erfüllung der Pflichten der Barmherzigkeit sich redlich angelegen sein lassen, haben in ihrem Theil und in ihrer Art realisirt, was schon das Gesetz an humanen Geboten enthielt, was noch mehr die Propheten in dieser Richtung als Gottes Willen gepredigt hatten. Daß in diesem Maß, in solcher Intensität, in dieser principiellen Weise die Uebung der Barmherzigkeit damals in Judäa unbekannt war, geht aus der Darstellung der Zeitgenossen hervor. Dagegen finden wir schon bei Daniel und im ganzen nachkanonischen Judenthum eine scharfe Betonung der Almosen als guter, gottgefälliger, zur Gerechtigkeit nothwendiger Werke, wir finden die Uebung der Werke der Barmherzigkeit als etwas für den gesetzestreuen Juden selbstverständliches im Pharisäismus, wie ja die gegenseitige Unterstützung der Juden noch lange nachher, bis auf unsere Tage, ein Ruhm des Volkes gewesen ist.[1]

[1] Vgl. Sprüche 19, 17. Dan. 4, 24. Tob. 4, 7—11. 16. Sirach 4, 1.

Durch solche Gesetzeserfüllung sollte die Gemeinde zu einer Gottesgemeinde werden, der Einzelne zu einem rechten, würdigen Glied derselben. Aber für die Gottesgemeinde war nach alttestamentlichem Gotteswort eine bestimmte Ordnung gegeben; es waren drei Aemter geordnet, die in Gottes Namen die Gemeinde leiten und ihr dienen sollten. Diese Aemter finden wir, modifizirt nach der Art dieser Gemeinde, auch bei den Essenern: das Königthum repräsentirt durch die Oberen des Ordens, denen stricter Gehorsam zu leisten ist, die beiden anderen vertreten in besonderen Priestern und Propheten. Man hat sich gewundert, was denn besondere Priester und Propheten in einem Orden von lauter Heiligen sollen? und es für irrational oder wenigstens nebensächlich gehalten, aber vorhanden sind diese Aemter und das ist ein neuer Zug zur Bestätigung unserer Anschauung, daß der Essenismus nichts wollte, als die Idee der Gottesgemeinde realisiren, wie sie das A. T. bot, — resp. wie er das A. T. verstand — unter den ihm dafür nothwendig scheinenden Limitationen.

Wir werden gewiß in vielem einzelnen, sowie in der Anerkennung des ernsten Heiligungsstrebens im ganzen der Bewunderung der gleichzeitigen jüdischen wie der späteren christlichen Schriftsteller uns anschließen können. Aber trotz alles Lobenswerthen konnte die Erscheinung des Essenismus ein eigentliches Ferment für die Zeit, für die Entwicklung des Judenthums nicht sein und nicht werden.

Zum ersten ist es kein originaler Gedanke, kein neues Princip, was hier zum Ausdruck gekommen; es sind nur einzelne neue oder auch neu scheinende Lappen auf das alte Kleid geflickt.

Zum andern ist der Restaurationsversuch, den die Essener machen, in sich selbst wie geschichtlich unmöglich. Sie wollen die beiden Seiten der Thora, die rituelle und die moralische, jede für sich und neben der andern prägnant, ja in gesteigerter Weise festhalten und zu ihrem Recht kommen lassen. Sie erkennen dabei, daß jede dieser Seiten, wenn man ihr Recht und ihre Ansprüche steigert, der anderen Eintrag thun muß. Das führte zu Halbheiten, zu Connivenzen und Transactionen. Man suchte die Einheit

29, 10 ff. Weisheit Sal. 12, 19. und das Wort des Julian, daß unter den Juden kein Bettler zu finden sei.

in äußeren Dingen und Ordnungen, die dem Princip ursprünglich fremd waren, weil das Princip selbst aus Mangel an Einheitlichkeit und wegen innerer Haltlosigkeit nicht im Stande war, eine einheitliche Gemeinde zu schaffen und zusammenzuhalten. So erhielt das Ordenswesen eine gesteigerte, principielle, dem ursprünglichen Ausgangspunkt keineswegs entsprechende Wichtigkeit, weil dieses Mittel die einzige Möglichkeit bot, das sonst Auseinanderfallende zusammenzuhalten. Dieses Mittel wirkte aber wieder limitirend und alterirend zurück auf die Fassung des Princips, der Aufgabe. Während man die Forderung der Thora, die Gottesgemeinde herzustellen, dem Buchstaben nach streng aufrechthielt, gab man sie nach ihrem Geist, in ihrem wahren Sinn und Gehalt auf, an die Stelle des Gottesvolks trat der Orden. Was man im Großen schon verloren gab, suchte man nur noch im Kleinen und vielfach in kleinlicher, peinlicher Weise zu erreichen.

So ist der Essenismus nicht die „Blüte des Judenthums", sondern das bewußte Aufgeben der Realisirung derjenigen Idee des Gottesvolks, welche Gesetz und Propheten fordern und verheißen.

Zur paulinischen Lehre von der Auferstehung.

Von Diaconus **Löckle** in Böblingen.

Die unmittelbare Folge der Erscheinung Christi ist die Auferstehung. 1 Kor. 15, 52: *σαλπισει γαρ και οι νεκροι εγερθησονται*. Das ewige Leben, das dem Christen durch die Gemeinschaft mit Christus gewiß ist, wird nirgends als Unsterblichkeit bezeichnet. In der Stelle 1 Kor. 15, 54 ist die *αθανασια* ein Prädikat des Leibes. Nur dem unsichtbaren geistigen Gott kommt *αθανασια* zu. 1 Tim. 6, 16: *ο μονος εχων αθανασιαν*. Daher findet sich auch nirgends ein biblischer Beweis für die bloße Fortdauer des Menschen. Wo Jesus einen solchen Beweis anstreift (Matth. 22, 32), redet er alsbald von d r Auferstehung.

Der Mensch, der von Gott als eine ψυχη ζωσα geschaffen worden ist, kann ohne den Leib nicht leben und insbesondere wo das Neue Testament das Wort leben im emphatischen Sinn braucht, ist darunter immer ein Leben in Leiblichkeit verstanden. Die enge Verbindung, welche zwischen Leib und Seele besteht, hat auch das Alte Testament erkannt, obwohl nicht in ihrer Consequenz. Wo irgend eine harmonische Betrachtung des Lebens sich findet, da wird der Mensch als eine Einheit, nicht als ein von Natur schon zwiespältiges Wesen betrachtet. Manche Einzelheiten sprechen dafür, daß auch die heidnischen Religionen wenigstens ursprünglich die unauflösliche Gemeinschaft von Leib und Seele festhielten. Man denke nur an die den Leichnamen und ihrer Erhaltung gewidmete Sorgfalt und an die Lehre von der Seelenwanderung. Scheinbar ist die griechische Mythologie über die unzertrennliche Einheit von Leib und Seele hinausgegangen. Es scheidet ja der Dichter Il. I, 3 f.

ψυχας Αιδι προιαψεν
ηρωων, αυτους δε ελωρια τευχε κυνεσσιν.

Aber wenn das eigentliche Ich des Menschen mit dem Leibe verbunden gedacht wird, so geht daraus nur hervor, wie wenig der Grieche den Leib ohne die Seele zu denken vermochte. Odyss. XI, 601 ff. haben wir trotz des späteren Ursprungs der Νεκυια noch dieselbe Vorstellungsweise

εισενοησα βιην Ηρακληειην
ειδωλον. αυτος δε μετ' αθανατοισι θεοισιν
τερπεται εν θαλιης και εχει καλλισφυρον Ηβην.

Die eigentliche Person, die nicht ohne den Leib zu denken ist, weilt im frohen Olymp. Die Seele aber führt im Hades ein klägliches Dasein, wie die übrigen αμενηνα καρηνα vgl. 616 ολοφυρομενος und 618 f. Darum ist der Schatten so unglücklich, weil er vom Leibe getrennt ist. Man wußte mit der Seele für sich nichts anzufangen. Wo ein erfülltes, ein befriedigendes Dasein ist, da muß es nothwendig ein leibliches sein. Ueberhaupt aber ist die griechische Eschatologie ebenso wie die alttestamentliche — und beide sind nahe verwandt — ein Zeugniß für den Auferstehungsglauben. Eine befriedigende Vorstellung vom Leben nach

dem Tod konnte weder bei den lebensfrohen Griechen, noch bei den gesetzesfreudigen Israeliten aufkommen, so lange man dem Leibe nur eine Bedeutung für dieses kurze Leben beimaß. Als das Alte Testament sich allmählich in den Klagen, Wünschen und Hoffnungen seiner Frommen zur Ahnung eines ewigen Lebens erhob, da gab auch alsbald die Auferstehungslehre die Form für diesen Glauben ab. Der oft wiederholte Vorwurf, daß das Christenthum den Riß in das schöne harmonische Dasein des Menschen gebracht habe, erscheint gerade hier in seiner ganzen Ungerechtigkeit. Ist es nicht der härteste Dualismus, wenn der Mensch an einen Leib gefesselt ist, der ihm nur als ein Gefängniß erscheinen kann? Weiß die griechische Mythologie auch etwas davon, daß des Menschen Leib aus Gottes Hand hervorgegangen? Prometheus, der himmelstürmende Titan, hat den Menschenleib geformt. Die platonische Philosophie aber, welche am schroffsten jenen Dualismus ausgesprochen hat, ist auch in diesem Stück der getreue Ausdruck der echt hellenischen Anschauung, welche den Leib, dessen Schönheit doch so hoch geschätzt wurde, eben vermöge dieser Sinnlichkeit nur herabsetzen konnte. Es ist wahr, auch das Christenthum hat einen Dualismus, sagen wir nicht eingeführt, sondern constatirt, den unversöhnlichen Gegensatz von σαρξ und πνευμα. Aber indem zugleich die Vereinbarkeit von σωμα und πνευμα gelehrt wird, findet nur im Christenthum eine Versöhnung des natürlichen (nicht des ethischen) Gegensatzes, eine wahre Harmonie der Lebensauffassung statt.

Gewiß hätte Paulus nicht das Bedürfniß empfunden, die Wirklichkeit der Auferstehung zu beweisen. Mit der Gewißheit der Auferstehung Christi, die ihm auf wunderbare Weise geworden war, hatte er schon die Gewißheit unserer Auferstehung. Aber es trat ihm in einer griechischen Gemeinde, in dem weisheitsuchenden Korinth eine Bestreitung der Auferstehung entgegen, die ihn veranlaßte, einen Beweis für dieselbe zu geben. 1 Kor. 15, 1—34. Es hat den Anschein, wie wenn die korinthischen Gegner die Auferstehung Christi zugegeben und nur die unsrige geleugnet hätten. Paulus geht ja bei seiner Argumentation V. 12 von der Auferstehung Christi als einer festen Basis aus. Nun ist es aber an sich unwahrscheinlich, daß jene Griechen die Mög-

lichkeit einer Auferstehung angenommen, deren Allgemeinheit dagegen bestritten haben. Es wäre ganz inconsequent gewesen, auch nur in einem Fall eine Auferstehung zuzugeben. Daß überhaupt ein Menschenleib, der einmal dem Tode anheimgefallen war, wiederhergestellt werde, das war den Griechen nicht bloß etwas Unwahrscheinliches, sondern etwas Unnöthiges und Unerwünschtes vgl. Ap. Gesch. 17, 32. Man kann nicht sagen, Paulus hätte dann die Gegner als Abgefallene behandeln müssen (Meyer). Auch wenn Paulus einen das Christenthum in seinem Grund bedrohenden Irrthum zu bekämpfen hatte, konnte er doch noch die Irrenden als Brüder anerkennen (vgl. übrigens V. 34), weil ihm wohl bewußt war, wie schwer es den Griechen wurde, ihren Dualismus von Geist und Materie zu überwinden. Wie wäre es aber ferner zu erklären, daß Paulus V. 3—8 die historische Bezeugung der Auferstehung Christi nachdrücklich hervorhebt, wenn auch die Gegner an dieselbe geglaubt hätten? Indem er sie durch die Berufung auf Augenzeugen zum Glauben an Christi Auferstehung bringen will, hat er die Absicht, die allgemein lautende These V. 12 *αναστασις νεκρων ουκ εστιν* zu widerlegen. Es ist auch zu beachten, daß es dort heißt: *ει δε Χριστος κηρυσσεται*. Wäre die Auferstehung Christi eine unbestrittene Thatsache gewesen, so hätte Paulus ohne Zweifel geschrieben: *ει δε Χριστος εγηγερται*. — Nun aber erhebt er die Frage — V. 12 — wie denn der verkündigten Auferstehung Christi gegenüber der allgemeine Satz aufgestellt werden könne: es gibt keine Todtenauferstehung. Wäre derselbe richtig, dann wäre ja auch Christus nicht auferstanden. Welche Folgen hätte aber dies! Die apostolische Predigt wäre grundlos und lügnerisch. Der Glaube der Christen aber wäre ebenfalls inhaltslos und die Sündenvergebung wäre eine Einbildung, weil ein vom Tode festgehaltener Messias nicht der Erlöser von den Sünden sein könnte. Demgemäß könnte auch nicht ein seliges Ende der schon verstorbenen Christen angenommen werden. Unser eigenes Leben aber, dem ja nicht eine Vollendung und eine Compensation bevorstünde, wäre das elendeste, weil wir Christen von diesem Leben wenig haben. Unsere Mühen und Gefahren wären umsonst; vergeblich wäre auch die über den Todten empfangene Taufe.

Das sinnliche Genießen wäre das allein Consequente, weil ja doch der Tod bald kommen wird. Das Letztere zeigt deutlich, daß Paulus in der Leugnung der Auferstehung zugleich die Leugnung der Fortdauer überhaupt bekämpfte, weil er beides nicht zu trennen vermochte. (Es wäre immerhin möglich, daß jene Griechen wenigstens an ein Schattenleben im Hades ohne Lohn und ohne Strafe geglaubt hätten, V. 32 würde dem nicht widersprechen. Aber eine solche Existenz konnte für Paulus gar nicht in Betracht kommen.)

Mit großem Nachdruck stellt nun Paulus jener Negation die Position entgegen: Christus ist auferweckt worden von den Todten. (V. 20.) Die Auferweckung Christi ist aber nicht zu trennen von unserer eigenen Auferweckung, denn Christus ist der Erstling unter den Entschlafenen und vermöge seiner organischen Stellung zur Menschheit bringt er auch für uns die Auferstehung. (S. u.) Wer mit Christus Gemeinschaft hatte, konnte niemals an der Auferstehung zweifeln. Es war also eine sittliche, nicht intellektuelle Verirrung, welche Paulus bekämpfte und dies deutet er zum Schluß seiner Widerlegung auch an. (V. 33 f.) Ebenso war es sittliche Laxheit, welche später zu einer Spiritualisirung der Auferstehung führte. 2 Tim. 2, 18.

Wenn wir nun aber sehen, wie wenig sich Paulus ein wirkliches Leben ohne Leiblichkeit zu denken vermag, so erhebt sich die schwierige Frage: was ist dann von der Zeit zwischen dem Tode und der Auferstehung zu halten? Da Paulus nicht bloß den Tod mancher Gemeindeglieder erwähnt, sondern auch über die Möglichkeit seines eigenen Todes reflektirt, so läßt sich vermuthen, es werden sich in seinen Briefen Andeutungen darüber finden, welches der Zustand der vor der Parusie verstorbenen Christen sei. Daß Paulus sich nicht mit der Frage beschäftigt, was das unmittelbar nach dem Tod eintretende Schicksal derer sein werde, welche einst keine Seligkeit zu hoffen haben, kann nicht überraschen. Ueber den Zustand derer, die Christo angehören, gibt er nun aber wirklich Aufschluß. Zuerst fragt es sich: ist die wiederholt dem Paulus zugeschriebene Vorstellung von einem Seelenschlaf exegetisch zu begründen? die Behauptung, daß Paulus einen schlafartigen Zustand der Verstorbenen

annehme, geht von der richtigen Erkenntniß aus „daß dem Apostel ein Leben der aus dem irdischen Dasein Abgeschiedenen ohne Auferstehung (sagen wir lieber: ohne Leiblichkeit) nicht denkbar ist". (Jahrb. f. d. Theol. 1877, S. 273.) Aber aus dieser Prämisse läßt sich auch ein anderer Schluß ziehen, der eher exegetisch zu rechtfertigen ist, als die Lehre vom Seelenschlaf. Man beruft sich für dieselbe auf den Ausdruck κοιμασθαι. Dieses Wort war im klassischen Sprachgebrauch ein Euphemismus für das Sterben, vgl. Soph. El. 509: ο ποντισθεις Μυρτιλος εκοιμαθη. Il. XI, 241: πεσων κοιμησατο χαλκεον υπνον. Daß die Christen diesen Sprachgebrauch herübernahmen, ist ganz natürlich, denn sie wissen ja, daß der Tod gleich dem Schlaf nur ein Durchgangsstadium ist. Es handelt sich also hiebei streng genommen nicht mehr um einen Euphemismus, sondern um eine den Sieg über den Tod andeutende Bezeichnung. Dagegen können wir uns im Wesentlichen mit dem einverstanden erklären, was Kling in den Studien und Kritiken 1839, S. 502 ausgesprochen hat: „der Ausdruck κοιμηθεντες scheint darauf hinzuweisen, daß das Leben nach dem Tode nicht als — eine wirksame Existenz, sondern vielmehr als ein ruhiges Verharren in der erquickenden, aber uns wohl, soweit dies noch erforderlich, läuternden und heiligenden oder das Heiligungswerk vollendenden Gemeinschaft Christi anzusehen ist." Das Wort γυμνος aber — 2 Kor. 5, 3 — welches in den Jahrbüchern f. d. Theol. a. a. O. S. 275 für die Lehre vom Seelenschlaf benützt wurde, beweist hiefür um so weniger, als Paulus darüber nichts sagt, ob es überhaupt γυμνοι gebe. Doch selbst dies angenommen, so hätte γυμνος nur die Bedeutung leiblos, nicht leblos, lahmgelegt. Wenn aber a. a. O. auch Röm. 4, 17 τα μη οντα mit Betonung des Unterschieds von μη und ου verwerthet wird, so leuchtet ein, daß dort nur von der schöpferischen Allmacht Gottes überhaupt, ohne Beziehung auf die Auferstehung die Rede ist. Die gänzliche Unhaltbarkeit der Annahme eines Seelenschlafs wird aber vollends evident, sobald man sich überzeugt, daß Paulus die Hoffnung ausspricht, unmittelbar nach dem Tode bei Christus zu sein. 2 Kor. 5, 8 erklärt Paulus, zufrieden sein zu wollen, wenn er auch den Leib verlassen, d. h. sterben müsse. Er werde

Digitized by Google

ja dadurch heimisch werden bei dem Herrn. Diese Hoffnung ist nur dann tröstlich, wenn nicht ein längerer Zwischenraum zwischen dem Tod und der Gemeinschaft mit Christus liegen kann. Ebenso geht aus Phil. 1, 23 hervor, daß Paulus hofft, eben durch das Sterben (und nicht erst durch die Auferstehung) zu Christus zu kommen. Wollte man sagen, die Hoffnung auf die Nähe der Parusie habe den Apostel hinausgehoben über die Sorge wegen der jedenfalls kurzen Zeit zwischen Tod und Heimgang zum Herrn, so wäre zu erwidern, daß für Paulus auch schon eine kurze Trennung vom Herrn etwas Schweres wäre, was er nicht hätte mit Stillschweigen hinnehmen können. Sein Verlangen zu sterben ist nur darin begründet, daß er hoffen kann, durch den Tod, der ihn von der Liebe Gottes nicht zu scheiden vermag, alsbald zu Christus zu kommen. Letzteres will man nun allerdings — auch Meyer in der Anmerkung zu Phil. 1, 26 — auf Märtyrer beschränken. Aber es ist nicht zuläßig, die der nachapostolischen Zeit angehörige Ueberschätzung des Martyriums in's Neue Testament zu verlegen. Daß in den angeführten paulinischen Stellen und Ap. Gesch. 7, 59 gerade von Märtyrern die Hoffnung einer alsbaldigen Vereinigung mit Jesus ausgesprochen wird, muß als zufällig gelten. Die von Meyer angeführte Stelle Offenb. 7, 9 ff. (insbesondere V. 14) spricht geradezu gegen seine Meinung, sofern nicht nachzuweisen ist, daß die *εκ θλιψεως της μεγαλης*, Kommenden gerade Märtyrer sind (vgl. Düsterdieck z. d. St.). — Die Vermuthung (Weiß, Th. d. N. T. S. 393), daß der Ort des gemeinsamen Lebens mit Christus vor der Parusie das Paradies sei, hat nichts wider sich. Nur vermag, wie auch Weiß bemerkt, das Paradies nicht vom Himmel getrennt zu werden.

Ist es nun aber ein leibloses Leben, das die der Auferstehung harrenden Seelen mit Christus führen? Je wichtiger für Paulus und für das Neue Testament überhaupt die Leiblichkeit erscheint, desto unwahrscheinlicher ist es, daß ein wenn auch noch nicht verherrlichtes, so doch jedenfalls seliges Leben mit Christus ohne Leib gedacht werden soll. Eine direkte Bezeichnung des sogenannten Zwischenleibs konnte man in 2 Kor. 5, 1 finden: *εαν η επιγειος ημων οικια του σκηνους καταλυθη, οικοδομην*

εκ θεου εχομεν κτλ. Da durch καταλυθη der Tod ausgedrückt ist und da Paulus die Besitznahme von dem nicht mit Händen gemachten Haus unmittelbar an den Tod anreiht, so scheint es allerdings so, als ob er schon vor der Auferstehung eine höhere Leiblichkeit erwartete. Doch könnte man sagen, da ihm seine Auferstehung eine völlige, keinem Zweifel unterliegende Gewißheit war und da er die Parusie nahe glaubte, so konnte er die οικοδομη unmittelbar mit seinem Tode in Verbindung bringen, obwohl dieselbe erst durch die Auferstehung sein eigen wird. Dagegen glauben wir nun in V. 3 ein sicheres Zeugniß dafür zu haben, daß Paulus die Todten (d. h. immer nur die selig Verstorbenen) vor der Parusie nicht leiblos dachte. Indem er das Verlangen ausspricht, überkleidet, d. h. verwandelt zu werden, also die Parusie noch zu erleben, tröstet er sich damit, daß er auch im Falle seines Todes nicht ohne Leib wäre. Der Tod wird nemlich jedenfalls durch das V. 3 stehende Participium ausgedrückt, laute dasselbe ενδυσαμενοι oder εκδυσαμενοι. Lesen wir ενδυσαμενοι, so ist der Sinn: auch in dem Fall, daß wir nicht verwandelt werden, daß also statt des gehofften επενδυσασθαι ein durch den Tod nothwendig gewordenes ενδυσασθαι, ein Neuanziehen des künftigen Leibes eintritt, werden wir nicht körperlos erfunden werden. Soll nun Paulus — diese Lesart vorausgesetzt — nur den trivialen Gedanken ausgesprochen haben: in Folge unseres ενδυσασθαι werden wir nicht nackt sein? Wem fällt es denn ein, einen Bekleideten für nackt zu halten? Müßten wir nicht vielmehr erklären: bei der Darstellung vor Christus (V. 10) werden wir uns als solche herausstellen, welche niemals nackt gewesen sind, als solche, welche der Tod nicht ganz berauben, denen er nur einen Aufschub im Anziehen des Herrlichkeitsleibes verursachen konnte? Es wäre auch bei dieser Lesart die Annahme eines Zwischenleibes nicht exegetisch unmöglich. Der Grund, warum Paulus das επενδυσασθαι vorzieht, ist in jedem Fall nicht die Todesfurcht, auch nicht, was Meyer in der Anmerkung zu 2 Kor. 5, 4 davon unterscheidet, die Todesscheu, sondern er möchte darum lieber verwandelt werden, weil dann ohne einen Zwischenzustand die Vollendung auf einmal einträte. — Nun machen aber sämmtliche Erklärungen der Lesart ενδυσαμενοι den Eindruck

des Gezwungenen („pleraque absurda, omnia dura, coacta et incongrua“) und darum scheint die sehr alte Lesart ἐκδυσάμενοι den Vorzug zu verdienen. Paulus würde dann sagen: auch nach der durch den Tod geschehenen Entkleidung werden wir nicht leiblos erfunden werden. Er will sich selbst für jenen ihm minder erwünschten Fall zur Beruhigung sagen, daß auch die Entkleidung keine völlige Nacktheit, d. h. Körperlosigkeit bringen würde. Hier wäre denn nun die Wirklichkeit des sogenannten Zwischenleibs bestimmt ausgesprochen, wenn wir auch über dessen Beschaffenheit wie über seine Entstehung nichts erfahren. Es will uns bedenklich erscheinen, wenn man sagt, daß der Christ während seines Lebens sich allmählich diese Zwischenleiblichkeit heranbilde dadurch, daß die Seele die Elemente der höheren Welt an sich ziehe, wobei insbesondere an eine leiblich verklärende Wirkung des heiligen Abendmahls gedacht wird. Solches sind doch wohl Vermuthungen, auf die wir besser verzichten. Dagegen nennt uns Paulus wenigstens das Princip, durch welches der Zwischenleib entsteht. Er sagt: der welcher uns dazu, nemlich zu der Verwandlung fertig gemacht hat, ist Gott, der uns das Pfand des Geistes gegeben hat. Nun redet er allerdings hier von der Verwandlung und nicht von dem, was im Falle des Todes stattfindet. Aber was sollen jene Worte bedeuten, wenn nicht dies: Gott hat uns durch seinen Geist, der uns als Pfand künftiger, leiblicher Vollendung gegeben ist, in den Stand gesetzt, verwandelt zu werden, oder deutlicher: sein Geist hat in unserem Leibe eine solche verklärende Wirkung hervorgebracht, daß das Sterbliche ohne weiteres, ohne Zwischenstufe vom Leben verschlungen werden kann. Man muß wohl beachten, daß Paulus nicht sagt: der Geist macht uns fähig, das ewige Leben zu erlangen, sondern vielmehr: verwandelt zu werden. Bei denen, welche nun als Glieder Christi der Seligkeit jedenfalls gewiß sind, könnte der Verwandlung, welche Paulus besonders wünscht, nur ein leibliches, nicht ein ethisches Hinderniß entgegenstehen und eben dieses leibliche Hinderniß hat Gott beseitigt, indem er durch seinen Geist auch unsern Leib bereitet hat für einen unmittelbaren Eingang in die Herrlichkeit. Da nun aber diese Wirkung des Geistes jedenfalls geschehen ist, ganz abgesehen davon, ob Tod oder Verwandlung eintritt, so findet

bei allen zur Auferstehung bestimmten Christen eine leiblich verklärende Wirkung des heiligen Geistes statt. Wäre in der Zeit zwischen Tod und Auferstehung die Seele ganz leiblos, so wäre nicht abzusehen, warum Paulus dem heil. Geist eine den Leib bildende, sagen wir vorsichtiger vorbildende Kraft zuschreibt. Ist die Auferweckung eine unvermittelte Schöpfungsthat, die nur den verwesten physischen Leib als Substrat voraussetzt, so braucht ihr nicht vorgearbeitet zu werden. Wenn dagegen der heil. Geist jetzt — und zwar vom Eintritt der Wiedergeburt an, vgl. Kling a. a. O. S. 508 Anm. — im sterblichen Leibe gleichsam die Hülle für die vom Leibe loszulösende Seele bereitet, so wird uns erst verständlich, warum Paulus sagt: ο κατεργασαμενος ημας κτλ. Nur durch die Annahme eines Zwischenleibs wird die abstrakte unbiblische Scheidung von Leib und Seele ganz überwunden. Eine Hindeutung auf den Zwischenleib möchten wir auch darin finden, daß Paulus 1 Kor. 15 den in die Erde kommenden Leib mit dem Keim einer Pflanze vergleicht. Wie der Pflanzenkeim sich nur allmählich und verborgen zur Pflanze entwickelt, so reift das pneumatische Leibesleben nur allmählich heran. Eine Analogie aber bietet wohl der Leib Christi zwischen seiner Auferstehung und seiner Himmelfahrt dar. Die Unfertigkeit (Schleiermacher: Zartheit) desselben scheint die einzig zutreffende Erklärung der schwierigen Worte Joh. 20, 17 μη μου απτου zu geben. — Bei der Bedeutung, welche dieser irdische Leib als Tempel Gottes und als Substrat des himmlischen Leibes hat, wäre zum voraus, auch wenn Paulus nicht solche bestimmte Andeutungen gäbe, ein nicht blos ethisches, sondern auch leibliches Reifwerden des Menschen für die künftige Herrlichkeit anzunehmen, und so wenig wir uns in das Gebiet der Phantasie verlieren wollen, glauben wir doch daran erinnern zu dürfen, daß der Gesichtsausdruck eines wahren Christen von solcher Wirkung des heil. Geistes Zeugniß ablegt. Auch der irdische Leib wird immer mehr durchgeistigt und insbesondere vor dem Tode kann eine an die künftige Lichtleiblichkeit erinnernde Verklärung der Gesichtszüge eintreten. — Genaueres über den Zwischenzustand können wir freilich nicht aussagen und müssen uns mit dem bescheiden, was uns die Schrift mehr andeutet als offenbart.

Eine bestimmte Aussage darüber, ob zwischen dem Tod und dem Gericht noch eine sittliche Weiterentwicklung der Auserwählten stattfindet, vermögen wir nicht zu finden. Wenn es Phil. 1, 6 heißt επιτελεσει αχρις ημερας Ιησου Χριστου, so könnten wir daraus ableiten, daß der Proceß der sittlichen Entwicklung bis zum Tage der Auferstehung dauert. Da aber der Ausdruck durch die Erwartung der Parusie beeinflußt ist, so möchte es gerathener sein, auf diesen exegetischen Beweis zu verzichten und die Frage in die Dogmatik zu verweisen. Die Frage, was das Los derer sei, welche nach dem Tode nicht alsbald zu Christus kommen, welch letzteres Paulus für sich und die wahren Christen erwartet, konnte dem Apostel der Heiden nicht wohl entgehen. Wenn sich nun auch eine direkte Aussage hierüber nicht findet, so geht doch aus Phil. 2, 10 καταχθονιων so viel hervor, daß auch Paulus voraussetzt, die Verstorbenen (abgesehen von jenen Bevorzugten) befinden sich im Hades, wo für diejenigen, welche Christum nicht kennen gelernt haben, noch eine Zeit der Anbetung Christi kommen kann.

Das ewige Leben ist darum ein Axiom des christlichen Glaubens und der christlichen Frömmigkeit, weil die Gemeinschaft des Christen mit seinem Erlöser keine bloß zeitliche sein kann. Nachdem wir uns nun überzeugt haben, daß Paulus dieses ewige Leben nur als ein Leibesleben sich zu denken vermag, liegt uns der Schluß nahe, Christus, durch den wir allein eine Hoffnung des ewigen Lebens haben, werde auch als Grund und Princip unserer Auferstehung hingestellt werden. So ist es denn auch. Der Grundgedanke des großen eschatologischen Lehrstücks 1 Kor. 15 ist der, daß der auferstandene Christus auch unsere Auferstehung verbürge und bewirke. Der Abschnitt ergänzt die Röm. 5, 12—21 gezogene Parallele zwischen Adam und Christus. Dort wird die Sünde, welche von dem ersten Adam ausging, gegenübergestellt der Gerechtigkeit, welche durch die Gnade des zweiten Adam kommt. Es wird der Tod, welcher die Folge der ersten Sünde war, gegenübergestellt dem Leben, welches die Folge des Geschenkes der Gerechtigkeit ist. Christus wird in eine organische Beziehung zur ganzen Menschheit gesetzt; seine Wirkung auf das Geschlecht, das durch ihn eine ανακεφαλαιωσις erfährt,

ist eine ebenso umfassende, wie die des natürlichen Hauptes der Menschheit, denn beide sind nach Tersteegen's Ausdruck „allgemeine Menschen." Das Leben, das Christus dem Menschengeschlecht bringt, wird nun 1 Kor. 15 genauer bestimmt. Es ist ein Auferstehungsleben. Weil durch einen Menschen der Tod gekommen, so ist auch durch einen Menschen eine Todtenauferstehung gekommen V. 21. Der letzte Adam, der zweite Mensch vom Himmel, mit dem die Menschheitsentwicklung wieder neu ansetzt, kann darum dem sündigen Geschlecht Leben bringen, weil er zum πνευμα ζωοποιουν geworden ist V. 45. Nicht von Anfang an war er es. Solange er noch im Fleische lebte, war er noch nicht verherrlicht, wie Johannes sagt (7, 39). Die Verklärung seiner Menschennatur trat erst ein durch seine Auferstehung und erst durch die Auferstehung hat er die Kraft pneumatischer Belebung empfangen. So sehr macht Paulus die erlösende und belebende Wirksamkeit Jesu von seiner Auferweckung abhängig, daß er sogar den Ausdruck gebraucht, Christus sei durch dieselbe als Sohn Gottes eingesetzt worden, Röm. 1, 4 (ganz ebenso Ap. Gesch. 13, 33). Obwohl er zuvor schon der Sohn Gottes war und hieß, so wurde ihm nicht etwa nur die Anerkennung, sondern auch die umfassende Ausübung seiner Gottessohnschaft erst durch die Auferstehung zu Theil. In seiner Auferweckung, welche keineswegs nur persönliche, sondern kosmische Bedeutung hat, ist unsere Auferweckung enthalten. Wir wissen, daß der, welcher den Herrn Jesus auferweckt hat, auch uns mit Jesus auferwecken wird, 2 Kor. 4, 14, vgl. 1 Thess. 4, 14. Der Anfang der Auferstehung ist schon gemacht. Christus ist απαρχη των κεκοιμημενων, 1 Kor. 15, 20. der heilige Anfang. Dadurch ist das Ende der Auferstehung schon eingeleitet, dessen Gewißheit, man möchte sagen Naturnothwendigkeit, von der Länge der dazwischenliegenden Zeit nicht berührt wird. Die Auferstehung Christi ist eine Geburt des Lebens aus dem Tode; aber sie ist nur eine Erstgeburt, der viele andere nachfolgen werden, Kol. 1, 18. Die Erwählten sind dazu bestimmt, das Bild des Sohnes an sich zu tragen, damit er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei, Röm. 8, 29. Unsere Verherrlichung ist schon beschlossen in seiner Verherrlichung vgl. V. 30. Ist der Tod auch der letzte unter den Feinden Christi, er wird doch überwunden 1 Kor. 15, 26

und das Leben Christi wird auch an unserem Leibe offenbar werden, 2 Kor. 4, 10.

Das Pfand dieser künftigen Auferweckung tragen wir schon jetzt in uns. Der allgemeine Ausdruck Eph. 1, 14: Der Geist ist das Pfand unseres Erbes, vgl. 2 Kor. 1, 22, gewinnt im Zusammenhang der Lehre von der Auferstehung den bestimmten Sinn: der Geist, durch den Christus auferweckt worden ist und der auch in uns wohnt, ist uns von Gott als eine Bürgschaft der Belebung unseres Leibes gegeben, so daß Gott um seines in uns wohnenden Geistes willen unsere sterblichen Leiber beleben wird. Röm. 8, 11. Wir glauben nicht blos an unsere Auferstehung, sondern wir tragen das wirkende Princip derselben, das *πνευμα ζωοποιουν* in uns. Es ist des Geistes Wesen, Leben zu schaffen, Leben nicht blos im ethischen, sondern auch im physischen Sinn. Der Geist schwebte befruchtend über dem Chaos. Der Geist ist es, von dem beständig neues kreatürliches Leben ausgeht Ps. 104, 30. Der Geist ist es, welcher im Schoß der Maria den Leib des Erlösers schafft. (Vgl. das oben über die Zwischenleiblichkeit Bemerkte). — Indem Paulus sagt, Gott werde unsere sterblichen Leiber lebendig machen, schließt er auch die Reichsthätigkeit Christi in die Allwirksamkeit Gottes ein. Wie Christus nicht sich selbst auferweckt hat, sondern auferweckt worden ist und wie er jetzt noch *εκ δυναμεως Θεου* lebt (2 Kor. 13, 4), so beruht auch seine Thätigkeit bei der Parusie auf dem Willen und der Wirksamkeit Gottes, von dem allein wir daher unsere Auferweckung im letzten Grund erwarten 1 Kor. 6, 14.

Wenn nun die Auferstehung eintritt, werden dann alle Menschen gleichzeitig auferstehen, wie dies so manche großartige Werke der christlichen Malerei voraussetzen? Paulus scheidet nicht blos zwischen einer Auferstehung der Gerechten und der Ungerechten, wie dies auch Jesus thut, sondern er spricht es bestimmt aus, daß die Auferstehung successiv verläuft 1 Kor. 15, 23 f. Jeder steht auf in seinem eigenen *ταγμα* d. h. in seiner Abtheilung. Der Anfang ist Christus. Wir sehen hier wieder, wie in dem großen eschatologischen Prozeß, in dem wir schon stehen, die Zeitbestimmungen nur untergeordnete Bedeutung haben. Dann stehen *οι του Χριστου*, oder wie es 1 Thess. 4, 16 heißt, *οι*

νεκροι εν Χριστω auf, d. h. nicht „die Bekenner Christi“, sondern die wahren Christen. Die Auferstehung der Frommen ist auch Phil. 3, 11 gemeint; nur möchten wir nicht mit Auberlen behaupten, es liege das schon in dem Wort εξαναστασις im Unterschied von αναστασις. — Dann folgt das Ende. Der Streit, ob damit das Ende der Auferstehung, oder die συντελεια του αιωνος gemeint sei, ist von keinem großen Belang. Da der Ausdruck το τελος schon in den eschatologischen Reden Jesu absolut gebraucht wird im Sinn von η συντελεια, so ist wohl auch hier diese Bedeutung festzuhalten. Aber ohne Zweifel fällt mit dem Weltende die Auferweckung der übrigen Menschen zusammen, da sonst Paulus nicht mehrere ταγματα voraussetzen könnte und da er, wie wir sehen werden, eine Auferstehung der Gottlosen lehrt. Die Auferstehung ist also ein Prozeß. Aber nun entsteht die schwierige Frage, ob zwischen der ersten und zweiten Auferstehung ein längerer Zeitraum liege, ob die Lehre des Apokalyptikers vom tausendjährigen Reich in der paulinischen Theologie eine Stätte finde. Kling a. a. O. S. 505 sagt: „Diese Epoche (des Endes) scheint Paulus hier als das an die Parusie Christi und die dabei erfolgende Auferstehung sich unmittelbar Anreihende darzustellen.“ Es ist nicht abzusehen, worin dieser unmittelbare Anschluß angedeutet sein soll. Zwischen der Auferstehung Christi und der durch επειτα von ihr geschiedenen Auferstehung der Glaubigen liegt doch ein langer Zeitraum. Wenn nun durch das synonyme ειτα ein neues ταγμα eingeführt wird, so ist es eher wahrscheinlich, daß wieder ein längerer Zeitraum die beiden ταγματα scheidet. Das Ende, sei es nun der Auferstehung oder der Welt, trifft erst ein, wenn Christus die feindlichen Gewalten vernichtet hat 1 Kor. 15, 24. Da nun zwischen der ersten und zweiten Auferstehung jedenfalls ein (unbestimmbar langer) Zeitraum liegt, was liegt näher als die Vermuthung, daß die Ueberwindung der feindlichen Gewalten eben in diesen Zwischenraum falle? Dann aber dürfte nichts dagegen sprechen, einen längeren Zeitraum anzunehmen, da offenbar jene Gewalten der Grund sind, warum die Auferstehung nicht in einem Akt sich vollzieht. Es treten aber andere Erwägungen hinzu, welche diese Ansicht bestätigen. Paulus redet wiederholt von

einem künftigen Herrschen der Gläubigen, und zwar von einem Herrschen, das im Zustand des Lebens ausgeübt wird Röm. 5, 17: εν ζωη; 1 Kor. 4, 8; 2 Tim. 2, 12. Ja er spricht von einem Richten 1 Kor. 6, 2 f. Auf das Leben der Vollendung im Himmel kann das offenbar nicht gehen, denn da kann weder von einem Herrschen, noch von einem Richten die Rede sein. Dächte man an die Theilnahme der Frommen am Weltgericht, so wäre jedenfalls der Ausdruck herrschen nicht zu erklären. Was bleibt übrig als anzunehmen, es trete eine Zeit ein, wo die Frommen in einem wirklichen Lebenszustand herrschen und richten können, weil die Objekte des Herrschens und Richtens noch nicht durch das Gericht weggeschafft sind? Wie soll man ferner die eigenthümliche Lehre — 1 Kor. 15, 26 — daß als der letzte Feind der Tod überwunden werde, anders erklären als chiliastisch? Fiele die Ueberwindung aller Feinde in den Tag der (gewöhnlich angenommenen) einzigen Parusie, so wäre es offenbar von keinem Belang, daß der Tod zuletzt seiner Herrschaft beraubt wird. Wesentliche Zeitunterschiede könnten ja gar nicht mehr stattfinden, wenn die ganze συντελεια in einen Akt zusammengedrängt wäre. Anders aber ist es, wenn wir zwischen einer ersten und einer zweiten Parusie unterscheiden. Da werden zunächst alle feindlichen Gewalten außer dem Tod überwunden, d. h. es wird der Satan und sein Reich gebunden. In dem nun folgenden Zeitraum des Reiches Christi herrscht der Tod noch, wie auch die Sünde noch fortdauert, die erst durch das Endgericht hinausgeschafft wird. Zuletzt aber wird auch der Tod besiegt und dann übergibt Christus das Reich dem Vater. — Wenn man für diese Ansicht auch Stellen anführt, welche von einem Erbe reden — 1 Kor. 6, 9 f.; 15, 50; Gal. 5, 21; Eph. 1, 14. 18 — so ließe sich erwidern, die himmlische Seligkeit könne ganz wohl als ein Erbe bezeichnet werden.

Es findet sich allerdings der Ausdruck tausendjähriges Reich nicht bei Paulus; die Dauer der zwischen der ersten und zweiten Parusie liegenden Zeit wird von ihm überhaupt nicht bestimmt. Aber die Sache ist auch bei ihm durch deutliche Spuren nachweisbar, wie denn nicht blos die Apokalypse, sondern Jesus selbst chiliastisch lehrt. Das Scheinbarste, was gegen die Lehre von

einer ersten und zweiten Auferstehung eingewendet wird, ist dies, daß nirgends von einer doppelten Parusie, sondern immer nur von der Parusie gesprochen wird. Mit der Parusie ist nun ohne Zweifel diejenige gemeint, welche für die Christen eine entscheidende ist, die Wiederkunft zur Auferweckung der Gerechten. Alles Uebrige gehört nur zum Abschluß des eschatologischen Processes, welcher für das Glaubensleben sekundäre Bedeutung hat. Wie nun in der alttestamentlichen Weissagung der Tag des Herrn verschiedene Bedeutung hat und wie das, was durch die Erfüllung auseinandergerückt wird, in der Anschauung des Propheten verbunden ist, so rücken für die neutestamentliche Weissagung die erste und die zweite Parusie oft in ein Bild zusammen. Wir sind aber berechtigt, die bestimmter scheidenden Stellen als die maßgebenden zu betrachten. Daß das tausendjährige Reich nicht paränetisch verwerthet wird, kann nicht überraschen. Die Hoffnung und die Sehnsucht der Christen soll auf den Aeon der Vollendung gerichtet sein, und für die aus dem Chiliasmus entstandenen grobsinnlichen Auswüchse ist die heilige Schrift in keiner Weise verantwortlich zu machen. Wohl aber dürfte der Mißbrauch, welcher mit der chiliastischen Lehre getrieben worden ist, es erklären, daß gerade auf diesem Punkt die Exegese durch so viele Befangenheit getrübt wird.

Den Schauplatz des Millenniums (um diesen kurzen Ausdruck zu gebrauchen) wagen wir nicht zu bestimmen. Die Stelle 1 Thess. 4, 17 hat man so gedeutet, daß damit ein Herrschen der Gläubigen über die verklärte Erde vom Himmel aus angedeutet sei; so Auberlen. Doch spricht der Schluß des Verses (παντοτε συν κυριω εσομεθα) gegen die Beziehung dieser Stelle auf das tausendjährige Reich. Die Stelle macht den Eindruck, daß hier von dem beständigen, nicht mehr unterbrochenen Zusammenleben der Glaubigen mit dem Herrn geredet werde, das doch wohl erst im ewigen Leben stattfinden wird. Daher möchten wir ebensowenig die ebenerwähnte Ansicht Auberlen's für richtig halten als andererseits die Meinung Luthardt's, das Entgegenkommen bedeute nur den Empfang des auf Erden kommenden Herrn, mit dem die Glaubigen dann auf die Erde zurückkommen werden. Der λογος κυριου V. 15 soll dann das Gleichniß von den zehn Jungfrauen

sein. Um von letzterer Vermuthung zu schweigen, so ist es offenbar unwahrscheinlich, daß die Worte αρπαγησομεθα κτλ nur ein Entgegeneilen und wieder Herniederfahren bedeuten und nicht vielmehr eine Entrückung in den Himmel zu bleibendem Aufenthalt. Wir ziehen es deshalb vor, anzunehmen, mit επειτα verhalte es sich wie mit ειτα 1 Kor. 15, 24 d. h. es setze einen längeren Zeitraum voraus, nemlich den des Millenniums, der hier nicht besonders erwähnt zu werden brauchte.

Wenn, wie wir gesehen haben, auf die Auferstehung der Frommen noch eine zweite Auferstehung folgt, so kann dies nur die Auferstehung aller übrigen Menschen sein. Ohne Grund wird behauptet, Paulus lehre nur eine Auferstehung der Frommen. Der Satz 1 Kor. 15, 22: εν τω χριστω παντες ζωοποιηθησονται lautet ganz allgemein. Nun sagt man freilich, ζωοποιειν habe emphatischen Sinn und im ganzen Kapitel rede Paulus nur von der Auferstehung der Frommen. Wir wollen dies nicht bestreiten. Aber aus V. 23 geht das unleugbar hervor, daß es zwei Klassen von Auferstehenden geben muß, sonst könnte Paulus nicht sagen: εκαστος εν τω ιδιω ταγματι. Man kann sich auch auf Ap. Gesch. 24, 15, wie darauf berufen, daß das Offenbarwerden vor dem Richterstuhl Christi 2 Kor. 5, 10 die Auferstehung zur Voraussetzung hat. Der Grund aber, warum Paulus nirgends ausdrücklich von der Auferstehung der Gottlosen redet, ist der, daß dieselbe für ihn kein persönliches Interesse hatte. Was wir weiterhin über die Auferstehung zu sagen haben, bezieht sich nur auf die Auferstehung der Gerechten, die Paulus immer meint, auch wenn er dies nicht ausdrücklich sagt; vgl. Meyer zu 1 Kor. 15, 42 Anm. Wenn aber die Auferweckung zum Gericht nicht als paränetisches Motiv benützt wird, so folgt daraus entfernt nicht, daß eine solche nicht gelehrt wird. Das Neue Testament will überhaupt nicht durch Furcht wirken, sondern es will die Liebe zur Wahrheit wecken, die ein besserer Beweggrund ist, als die Furcht vor der Strafe.

Die Erwählten sollen einst dem Sohne Gottes gleichgestaltet werden Röm. 8, 29. Damit ist nicht etwa nur eine ethische Conformität mit Christus gemeint, die ja schon hier in diesem Leben stattfinden soll. Vielmehr werden wir auch leiblich das

Digitized by Google

Bild des himmlischen Menschen an uns tragen, so gewiß wir das Bild des irdischen Menschen getragen haben 1 Kor. 15, 49. Die Gleichgestalt besteht darin, daß der Herr Jesus, wenn er vom Himmel kommt, unsern Leib der Erniedrigung umgestalten wird zur Gleichgestalt mit seinem Leibe der Herrlichkeit nach der Wirksamkeit seines Vermögens, sich auch alles zu unterwerfen Phil. 3, 21. Die Frage nach der Beschaffenheit des künftigen Leibes wird von Paulus direkt beantwortet in dem Abschnitt 1 Kor. 15, 35—57. Nachdem die Wirklichkeit der Auferstehung dargethan ist, wendet sich Paulus zu der Frage des Unglaubens: wie werden die Todten auferweckt? mit was für einem Leibe kommen sie? Paulus nennt dies eine thörichte Frage, weil ja schon die Natur einen analogen Vorgang darbiete, der uns Aufschluß geben könnte. Das Saatkorn muß auch in der Erde ersterben, wenn es wieder lebendig werden soll. Nicht die künftige Pflanze wird gesät, sondern ein bloßes Korn. Gott aber gibt ihm einen Leib und zwar den seiner Art entsprechenden Leib. Eine Gleichheit des künftigen Leibes mit dem irdischen, deren Unmöglichkeit ein Argument gegen die Auferstehung sein sollte, ist also durchaus nicht anzunehmen. Es findet ja schon bei den Werken Gottes in der Schöpfung eine große Mannigfaltigkeit statt. Das Fleisch der Menschen ist anders als das Fleisch des Viehs; anders ist wieder das Fleisch der Vögel und anders das der Fische. Himmlische Körper d. h. Engelleiber sind verschieden von irdischen Körpern; was sie unterscheidet, ist die verschiedene Herrlichkeit. Wieder haben Sonne, Mond und Sterne je eine verschiedene (Licht-) Herrlichkeit und auch unter den Sternen finden wieder Unterschiede statt. Der Sinn dieser Erläuterung durch Naturanalogien ist der: wenn Gott in den für uns schon jetzt erkennbaren Körpern eine so große Mannigfaltigkeit hergestellt hat, sollte es ihm dann nicht möglich sein, auch dem Menschen einen neuen Leib zu geben, der durchaus nicht identisch mit dem der Verwesung anheimgefallenen irdischen Leib sein muß? Wir dürfen aus den Worten auch noch die Verschiedenheit der künftigen Auferstehungsleiber ableiten. Man sagt dagegen, Paulus mache V. 42 ff. diese Anwendung nicht, was er doch gewiß gethan hätte, wenn sie durch V. 39—41 hätte eingeleitet werden sollen. Aber wozu hätte dann Paulus

da, wo er das Gleichartige aufzählt, wie V. 41, noch besonders hervorgehoben, daß wieder mancherlei Unterschiede stattfinden? Ist schon in den irdischen Werken Gottes eine so große Mannigfaltigkeit, so ist in den himmlischen gewiß eine noch größere. Der Unterschied der christlichen Individualitäten in ethischer Beziehung ist ein überaus großer, und die Verklärung in das Bild Christi hebt diesen Unterschied nicht auf, sondern heiligt ihn. Bei dem engen Zusammenhang zwischen Leib und Seele ist es nun zum voraus wahrscheinlich, daß die Aehnlichkeit mit dem Bilde Christi auch nach der Seite der Leiblichkeit einen unendlichen Reichthum enthalten werde, wie dies der Fülle Christi angemessen ist. Daß aber Paulus den Schluß aus den Prämissen nicht ausdrücklich gezogen hat, kann bei seiner raschen Gedankenproduktion nicht auffallen.

Es geht nun bei der Auferstehung wie bei der Aussaat. Wie da der Mensch bloße (gleichsam leblose) Körner auswirft, welche in der Erde verwesen und wie daraus doch ein Pflanzenleib erwächst, so wird ein vergänglicher Leib ausgesät, als Saatkorn in die Erde gelegt, und ein unvergänglicher wird auferweckt. An die Stelle der Unehre und der Kraftlosigkeit, wie sie sich am entseelten, verwesenden Leibe darstellt, tritt Herrlichkeit und Kraft. Der ausgesäte Leib ist ein physischer Leib wegen unserer Gemeinschaft mit dem ersten, irdischen Menschen. Das Wort ψυχικος ist dem Inhalt nach dasselbe wie σαρκικος, denn die ψυχη ist das die σαρξ bewegende Princip. Der Leib, der auferweckt wird, ist dagegen ein pneumatischer Leib vermöge unserer Gemeinschaft mit dem letzten Adam, der zum πνευμα ζωοποιουν geworden ist. Diese Gemeinschaft mit Christus ist eine so wesentliche, daß sie mit eben solcher Nothwendigkeit die Conformität mit dem himmlischen Menschen nach sich zieht, wie die Gemeinschaft mit Adam die Conformität mit diesem nach sich gezogen hat. Weil wir von Adam abstammen, so müssen wir zuerst den psychischen Leib tragen; diesen Tribut sind wir alle dem Tode schuldig. Es folgt aber eine zweite Schöpfung auf die erste, nicht etwa nur eine Wiederherstellung zur beschränkten Vollkommenheit des ersten Menschen, sondern eine Erhebung auf die Stufe des verherrlichten Gottessohnes. Besonders wichtig ist der Satz V. 44: ει εστιν

σωμα ψυχικον, εστιν και πνευματικον. Unser nothwendiger Zusammenhang mit Adam hat uns den psychischen Leib gegeben. Da aber Christus eine ebenso centrale Stellung einnimmt wie Adam, so muß es nothwendig auch einen durch den Zusammenhang mit Christus bedingten pneumatischen Leib geben. Wir sind also auf den Auferstehungsleib angelegt; durch dessen Erlangung wird erst die Menschennatur vollendet. — Ein Rückschluß aus den Ergebnissen der paulinischen Christologie gestattet uns noch eine genauere Bestimmung der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes. Christus hat als der Erhöhte ein σωμα της δοξης. Diese δοξα ist aber eine anschaubare; sie ist ein Lichtglanz, wie sich aus 1 Kor. 15, 41 und noch mehr aus 2 Kor. 3, 7 ergibt. Die Engel, denen nach Christi Ausspruch — Matth. 22, 30 — die Auferstandenen gleich sein werden, umgibt ein himmlisches Licht bei ihren Erscheinungen. So wird nun einst auch der Leib der Auferweckten aus himmlischem Lichte gewoben sein.

Aus allem Bisherigen geht zur Genüge hervor, daß sich die scholastische wie die lutherische Orthodoxie weit vom klaren Schriftsinn verirrt haben, wenn sie die völlige Identität des irdischen und des himmlischen Leibes behaupteten. Eben eine solche Einerleiheit mit ihren lächerlichen Consequenzen und willkürlichen Beschränkungen ist durch die von Paulus verwendete Naturanalogie ausgeschlossen. Zum Ueberfluß sagt er noch ausdrücklich — 1 Kor. 15, 50 — Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben, womit 1 Kor. 6, 13 zu vergleichen ist. Der Auferstehungsleib, die οικια αχειροποιητος, ist qualitativ vom irdischen Leib, von der οικια του σκηνους verschieden. — Daher muß bei denjenigen, welche die Parusie erleben, eine Verwandlung ihrer Leiblichkeit eintreten 1 Kor. 15, 51. Paulus nennt diese Lehre ein μυστηριον d. h. eine göttlich geoffenbarte Lehre, wie er 1 Theff. 4, 15 selbst erklärt. Baur (Neutest. Theol. S. 203) meint, es sei nur die natürliche Folgerung aus dem zuvor Gesagten. Aber daraus, daß die Lehre in Uebereinstimmung mit dem System steht, folgt noch nicht, daß sie nur logisch erschlossen und nicht vielmehr besonders geoffenbart ist. Paulus hätte sich nicht auf eine besondere Mittheilung des Herrn berufen, wenn er nicht eine solche empfangen hätte. Materiell

ist die Verwandlung eine ebenso tiefgreifende Aenderung, wie die Auferweckung, denn auch die Verwandlung geschieht dadurch, daß das Vergängliche Unvergänglichkeit anzieht 1 Kor. 15, 53, also eine ihm zuvor ganz fremde Qualität empfängt. Aber weil dieser Uebergang ein unmittelbarer, nicht durch eine Zeit relativer Unvollkommenheit aufgehaltener ist, wünscht Paulus die Parusie zu erleben und den himmlischen Leib „darüberanzuziehen". 2 Kor. 5, 2. Wenn wir nun den Unterschied des physischen und des pneumatischen Leibes nachdrücklich geltend machen, so dürfen wir denselben aber doch nicht überspannen. Es ist nicht ausreichend, wenn man das Verhältniß beider so bestimmt (Jahrb. 1877, S. 281): „es wird dem entkleideten, durch diese Entkleidung erstorbenen Ich ein ganz neuer, aber der Natur des Ich und somit auch dem früheren Ausdruck desselben — dem Fleischesleib — entsprechender Geistesleib verliehen." Es findet nicht bloß eine Analogie statt, sondern der künftige Leib entsteht aus dem gegenwärtigen, wie V. 36—38 beweisen. Wie die Frucht aus dem in der Erde aufgelösten Samen entsteht und wie ohne den Samen die Stoffe des Erdbodens nicht die Frucht erzeugen könnten, so wächst der himmlische Leib aus dem irdischen Leib heraus. Um eine Wiederherstellung des Leibes handelt es sich nicht. Aber der physische Leib trägt doch den unverlierbaren Keim in sich, aus dem der neue Leib herauswächst und das Band, welches den physischen und den pneumatischen Leib verbindet, ist der Geist, welcher schon im physischen Leibe wirkt und der, was er in diesem Leibe begonnen hat, nach dem Tode im pneumatischen Leibe vollenden wird.

Blicken wir zurück auf die Lehre von der Auferstehung, so müssen wir ein Doppeltes hervorheben. Einerseits bleibt dem Leibe seine hohe, unvergängliche Bedeutung gewahrt. Er soll auch theilhaben an der künftigen Herrlichkeit und ist ein Tempel des heiligen Geistes, durch welchen auch die leibliche Vollendung bewirkt wird. Jede dualistische Geringschätzung der Leiblichkeit ist unchristlich. Zugleich wird das Grab mit all dem Schrecklichen und Unästhetischen, das daran haftet, geheiligt durch den Gedanken, daß es seine Beute zurückgeben muß. Auch auf die Leiden und Entstellungen unseres Todesleibes fällt noch ein

Schimmer von dem Licht des künftigen Herrlichkeitsleibes. Der irdische Leib ist aber zugleich doch nur der Keim des pneumatischen Leibes. Was dem natürlichen Menschen am wichtigsten ist, das Fleisch, findet keine Stätte im Reich Gottes und alle die groben und feineren Genüsse des Fleisches sind von der Vollendung ausgeschlossen. Die schöne Form, auf welche die Menschen so hohen Werth legen, hat keinen Ewigkeitswerth, und so ist alle Kunst, welche nur des Fleisches Schönheit verherrlicht, eine nichtige Kunst. Der Geist, der auch die leibbildende Macht ist, ist das allein Bewegende, das allein zu Erstrebende, das Christenthum ist wahrer Idealismus.

Zur Lehre von der stellvertretenden Genugthuung.

Von **C. F. Jäger**, Dekan in Brackenheim.

1. Jeder tiefer gehende Umschwung und Fortschritt im geistigen Leben der Menschheit dient zugleich zur Ausgleichung der Lücken und der Mängel, welche die frühere Zeit in der Erfüllung ihres Berufs hinterlassen hat: er ist somit auch eine nachträgliche Leistung versäumt gewesener Dinge, ein Wiedergutmachen alter Schulden. Es liegt dies schon in der Natur des geistigen Lebens, das bei jedem Fortschritt zugleich den vollen Ertrag der durchlebten Lebensstufe sich zu sichern und auf die höhere Lebensstufe mit hinüberzunehmen strebt: was nur dadurch erzielt werden kann, daß das Neue zugleich nachholt, was auf der bisherigen Lebensstufe noch nicht so fertig gebracht war, wie es nöthig, an sich möglich und derselben entsprechend gewesen wäre. In der Regel wird die Menschheit von der Sonne einer neuen Zeit überrascht, ehe sie mit ihrer bisherigen Aufgabe in befriedigender Weise fertig geworden ist und die erforderlichen Vorbereitungen zu Stande gebracht hat, durch welche dem Neuen der Weg zu bereiten war. Soll nicht Alles ins Stocken kommen, so muß hier nachbessernde Abhilfe von den Trägern des Neuen selbst geleistet

werden; sie müssen sich herablassen zum Knechtesdienste der stellvertretenden Genugthuung, jedoch so, daß dadurch kein Abbruch gethan wird an dem Neuen, das sie bringen sollen, und wegen des wieder gut zu machenden Deficits keine herabmindernde abschwächende Concessionen weder bezüglich der früheren noch bezüglich der neuen Lebensaufgabe im Princip und schließlichen Ergebniß gemacht werden. Eben hieraus entstehen nun die herben Kämpfe und Zusammenstöße des Neuen mit dem Alten, in welchen bahnbrechende Persönlichkeiten ihre Kraft aufreiben und oft die schwersten Opfer bringen müssen. Geben sie sich dazu her und gelingt es ihnen, mit der Kraft begeisterter und begeisternder Hingebung in den Dienst für das Ganze gemäß der ihnen gewordenen Begabung und Mission, diesen dornenvollen Weg zu gehen, so bringen sie damit zugleich ein durch Anderer Versäumniß und Schuld verletztes und verdunkeltes Ideal und göttliches Weltordnungsgesetz wieder zur Geltung und Anerkennung, offenbaren seine beseligende Kraft, legen die vorhandene Verschuldung in ernüchternder Weise blos vor der Menschen Gewissen, belasten dasselbe mit dem die wohlverdienten Consequenzen ihrer Schuld grell beleuchtenden Vorhalt der auf die Schultern des unschuldigen Wohlthäters abgewälzten Kreuzes-Last und -Noth und geben doch zugleich in der siegreichen Durchführung ihres Lebens- und Berufskampfes den Trost, daß der Schaden wirklich wieder gut gemacht wird in dem Maße, daß bei demüthiger Beugung und Hingebung unter die Führung und Zucht und in die Nachfolge des von Gott erweckten und gesendeten Wohlthäters das Gewissen sich beruhigen und der Freude an dem Neuen Raum geben darf. Die Idee der stellvertretenden Genugthuung ist somit ein Postulat der praktischen Vernunft unter der Voraussetzung, daß einerseits die Thatsache der Verschuldung des Menschen anerkannt und in einer der Würde der menschlichen Persönlichkeit entsprechenden Weise ernst genommen und andererseits die Idee der göttlichen Vaterliebe festgehalten wird.

2. Es liegt im Begriff der göttlichen Vaterliebe, daß sie die Ideale und Ziele für ihre Menschenkinder hoch stellt und in dieser Hochstellung festhält. Gott könnte niemals den Vaternamen der Menschheit gegenüber für sich beanspruchen, wenn er

das Ziel derselben niedriger stellen würde, als es gestellt ist in dem Wort: „ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Dieses Wort hat die doppelte Bedeutung einer Verheißung und eines berufenden Gebotes, und jede Abminderung an demselben im Sinne einer Geringermachung der darin liegenden sittlich-religiösen Forderung an den Menschen würde sofort auch eine Minderung der darin liegenden Verheißung vollkommener Sohnesgemeinschaft mit dem Vater und vollkommener Gotteserbschaft in sich schließen, also eine Niedrigerstellung der ganzen Menschheit, durch welche ein für allemal verzichtet wäre auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Damit würde aber auch die göttliche Vaterliebe der Menschheit gegenüber abgemindert auf eine Schöpfergüte, wie sie auch dem Thiere zugewendet wird und in der That auch dem noch unter seiner Sündenschuld dahingehenden Menschen vorerst bleibt, aber eben deßhalb eine zum Bewußtsein ihrer höheren Natur und Bestimmung erwachte Persönlichkeit nicht befriedigt. Hieraus folgt, daß die auf ihren sittlichen Forderungen auch dem gefallenen und unter dem Bann der Sünde liegenden Menschen gegenüber festhaltende Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes nicht als ein selbständig der göttlichen Liebe gegenüberstehendes und sie beschränkendes Princip verstanden werden darf, sondern nur als eine Offenbarung der Beharrlichkeit und Treue der göttlichen Vaterliebe, welche auf die Beseligung der Menschheit in der kindlichen Gemeinschaft mit Gott nicht verzichten will und darum auch von ihrer Forderung voller und zu freiester Hingebung auszugestaltender kindlicher Liebe nicht ablassen kann. Die Kräftigkeit dieser das Menschheits-Ideal hoch haltenden göttlichen Vaterliebe offenbart sich darum dem mit diesem Ideal zerfallenen Menschen gegenüber als Eifer des göttlichen Zornes, der wider den sich an sich selbst vergreifenden und sein eigener Feind gewordenen Menschen hervorbricht und die Würde des Menschen gegen diesen selbst in Schutz nimmt und vertheidigt. Darauf beruht der Charakter der Unbedingtheit, welcher der sittlichreligiösen Grundforderung eigen ist. Damit sind nun wohl alle principiellen und endgültigen Abschwächungen, Abminderungen und Herabsetzungen ins Gebiet schwankender Relativität ausgeschlossen, aber keineswegs die für bestimmte Entwick-

lungsabschnitte bemessenen Abstufungen. Das Normalmaß der jeweiligen naturgesetzmäßigen Entwicklungsstufe bestimmt so das sittlich geforderte Vollkommenheitsmaß, welches darauf abgemessen ist, daß weder der Rythmus des Entwicklungsgangs zum vollkommenen Reifeziel, noch die Richtung desselben beeinträchtigt wird.

In ähnlicher Weise gibt es dann auch gegenüber der sündigen Menschheit Abstufungen und Modifikationen in der Offenbarung des Gegenwirkens der göttlichen Liebe gegen den mit seiner eigenen Bestimmung zerfallenen Menschen. So oft derselbe der Stimme seines belasteten Gewissens Gehör gibt, zu ernsterer Einkehr in sein Inneres und zum Einhalten auf den Wegen der Gottentfremdung sich bestimmen läßt, wird ihm auch eine partielle, provisorische Vergebung zu Theil, welche vorbereitend wirken und als eine Potenzirung der Schöpfergüte Gottes in der Perspektive auf künftige Herstellung der Gotteskindschaft empfunden werden kann. In dieser Beziehung kann man von einer Sündenvergebung reden, welche unabhängig ist von der stellvertretenden Genugthuung des Mittlers. Aber diese Art der Sündenvergebung bringt eben deßhalb auch noch keine Beruhigung des Gewissens, sondern macht dasselbe zunächst im günstigsten Fall nur sensibler und ängstlicher und verschärft das Verlangen einer nach einem Schuldentilgungs-Weg und -Mittel suchenden Seele. Denn diese vorbereitenden Vergebungen sind kein Verzicht auf ein völliges Hinwegnehmen aller den Menschen von Gott noch scheidenden Rückerinnerungen durch eine vollkommene Sühnung, sondern nur Vorboten und Vorläufer einer außerordentlichen aus der Menschheit den vollkommenen Mittler erweckenden schöpferischen Liebesthat Gottes. —

3. Dennoch hat hier die Frage eine gewisse Berechtigung, ob denn nicht auch die fortschreitende und ausharrende Besserung und Bekehrung der Menschen ohne stellvertretende Genugthuung eines Mittlers durch den Geist Gottes bewirkt und von Gott so gesegnet und mit Kundgebungen seines Wohlgefallens erwidert werden könnte, daß der Sündenerinnerung an die alten Schulden der das Herz von Gott entfremdende Stachel genommen und auch ein zartes und voll ausgebildetes Gewissen zur Ruhe gebracht und gestillt wäre. Diese Frage müßte unbedingt bejaht

werden, wenn jede menschliche Persönlichkeit ganz vereinzelt ihrem Gott gegenüber stünde und das Verhältniß der Menschen zu Gott nur ein reines Privatverhältniß der Einzelnen zu ihrem himmlischen Vater wäre und bleiben könnte. Denn dem von Gott gesetzten Menschheitsideal wäre in diesem Falle genügt durch das schließliche Ergebniß beim einzelnen Menschen, und die beschämende Rückerinnerung an die frühere Schuld würde nur die dankbare Freude an der göttlichen Vatergnade, den Eifer kindlicher Hingebung steigern und eine Sicherung gegen Selbstüberhebung bewirken. Selbst über die Nachwirkungen der früheren Sündenknechtschaft bei seiner eigenen Person könnte dann der bekehrte Mensch auch ohne einen Mittler in ganz ähnlicher Weise hinüberkommen, wie dies auch der gläubige Christ thun soll und kann. Insoweit also das Verhältniß, beziehungsweise Mißverhältniß des Menschen zu Gott in der That auch ein Privatverhältniß der einzelnen Menschenseele und des einzelnen Gewissens zu Gott ist und als solches auch fixirt werden kann, behält die von **Kant** am besten vertretene Ansicht von einer Versöhnung des Menschen mit Gott durch die vom Geiste Gottes eingeleitete und unterstützte Bekehrung des einzelnen Menschen und durch die dem Ziel des vorbildlich wirkenden Menschheitsideals stetig sich nähernde Selbstheiligung der einzelnen Persönlichkeiten ihre Wahrheit und ihr Recht. In dieser Begränzung und Einschränkung ist diese Ansicht ein werthvoller biblisch gut begründeter und nothwendiger Protest sowohl gegen eine leichtfertige Deutung und Verwerthung des Versöhnungswerkes Christi, als gegen engherzige Ausdeutung desselben in ungerechter Geringschätzung vor- und außerchristlicher Erscheinungen sittlichen und religiösen Lebens der Menschheit und gegen eine unbrüderliche Ueberhebung der in christlicher Gnosis weiter vorgeschrittenen Christen über die anderen. — Allein die durchaus berechtigte Lehre von der wohlgefälligen Aufnahme und Segnung der in jeglicher Besserung und in jedem ernsten sittlichen Streben des Menschen gegebenen Anerkennung früherer Verschuldung und des Rechtes der göttlichen Gebote führt doch, wenn sie unverfälscht bewahrt und weiter verfolgt wird, zu einer Unter-

ordnung derselben unter weiter und tiefer gehende Ideen. Der Geist Gottes, dem jeder sündige Mensch die Schärfung und Weckung seines Gewissens und den Antrieb zur Umkehr verdankt, ist eben derselbe Geist der Liebe Gottes, die in Christo erschienen ist und kraft deren der Herr seines Vaters Willen in einer Weise erfüllt hat, welche erst die vollkommene Genugthuung leistete. Es besteht also ein organischer Zusammenhang zwischen der stellvertretenden Genugthuung Christi und der Buße des Sünders und zwischen der Anerkennung, welche Gott der ersteren und welche er der letzteren zu Theil werden läßt. Auch das Menschheitsideal, welchem ein in der Besserung begriffener Mensch zustrebt, wird wenn es von Gott soll anerkannt werden, nur ein Nebensonnenbild sein können, welches ein Wiederschein des Bildes Christi ist, in welchem die höchste Offenbarung der erbarmenden Vaterliebe uns entgegenleuchtet. Damit wird aber alles menschliche Streben nach sittlicher Besserung und Selbstvervollkommnung weiter gewiesen zu der Aufgabe, seine sittliche Vollendung und die vollkommene Erfüllung des heiligen Gotteswillens zu suchen im Dienst der heiligen erbarmenden Liebe Gottes. Diese aber zieht den Menschen über seine Einzelnpersönlichkeit und sein Privatverhältniß zu Gott weit hinaus in einen Beruf für das Reich Gottes in gliedlicher Einordnung in die Gemeinde Gottes. Da wird aber auch dem Menschen erst ein Licht aufgehen darüber, daß der durch seine früheren Sünden und deren Nachwirkung entstandene Schaden weiter greift als er bis jetzt ahnte und eine Wiedergutmachung fordert, die er auch mit seiner fortschreitenden Bekehrung nun und nimmermehr leisten kann. Nun fällt es ihm erst recht auf's Gewissen, daß jede auch die privateste und verborgenste Sünde einen Abmangel in dem Beitrag zur Folge gehabt hat, welchen er hätte leisten sollen für das geistige Leben der Gemeinde Gottes zur Ehre des himmlischen Vaters: daß sie einen dunkeln, und verfinsternde Schatten um sich her verbreitenden Flecken eingezeichnet und eine Trübung eingemischt hat in das Lichtreich der göttlichen Gnade, dessen üble Folgen und Nachwirkungen weit hinausgreifen über den Gesichtskreis, auf den er mit seinen nachträglichen Besserungsbestrebungen angewiesen ist. Es ist nicht zufällig, daß der Herr einst das Wehe über die Welt

darum ausgerufen hat, weil ihre Sünden Aergernisse sind, deren Wirkung weit hinausgeht über den Machtbezirk menschlichen Willens und darum auch von seinen Nachbesserungsversuchen nur in kaum bemerkbarer Weise gemildert werden kann. Jede Uebertretung der göttlichen Gebote, jede Unbotmäßigkeit gegen göttliche Berufs-Führungen ist zugleich eine beschädigende Verschuldung an dem Gesammtorganismus der göttlichen Weltordnung und fordert gerade die das Ganze wie die einzelnen Glieder umfassende Liebe Gottes heraus zur vertilgenden Ausscheidung des störenden Gliedes, das kein Recht hat zu hoffen, daß Gott den dem Ganzen zugefügten Schaden ihm zu lieb übersehen und die Lebensinteressen des Ganzen hintansetzen und gefährden werde. Gerade die unparteiische Liebe Gottes fordert, daß die dem Ganzen zugefügte geistliche Beschädigung wieder gut gemacht und der Gesammtorganismus gegen ein solches gefährliches, unzuverläßiges Glied ein für allemal sicher gestellt werde. Sobald nun dies einem sündigen Menschen zum Bewußtsein kommt, verliert aller Trost mit dem Fortschritt eigener Besserung seine Ausschlag gebende Kraft, und das Gewissen des Menschen wird abermals geängstigt durch die Ahnung, daß er einst auch wird verantwortlich gemacht werden vor Gottes Gericht für die beschädigenden Folgen, welche seine Sünden gehabt haben für den Organismus des Ganzen, dem er gliedlich eingefügt war. Eine Entschuldigung mit dem Nichtwissen kann diese Gewissensangst nicht beseitigen, weil jeder Mensch sich selber sagen muß, daß das Gefühl seiner socialen Bedingtheit sogar schon vor dem Erwachen des Selbstbewußtseins in ihm war und noch lange nach dem Erwachen des Ichbewußtseins dasselbe überwog, somit sein Verpflichtetsein für das Ganze als göttliche Lebensordnung im Wesentlichen ihm wohl bewußt war. Mit dem Anerbieten des Wiedergutmachens durch das eigene Bußexempel läßt sich aber hier auch nicht mehr auskommen, weil das Bußexempel an sich schon bei jedem sündigen Menschen unvollkommen ist und der Eindruck, den dasselbe macht, abgeschwächt ist durch den discreditirenden Einfluß der Nachwirkungen der bisherigen Sündenknechtschaft, so daß zum Zweifel an dem vollen Ernst dieser Buße Anlaß vorliegt. Auch kommt die das Aergerniß paralysirende

Wirkung der Buße in vieler Beziehung zu spät. Hier gibt es nur Einen Trost und Eine Hoffnung, nämlich daß eine vom Ganzen, d. h. vom Centralorgan des geistigen Kosmos ausgehende heilende Reaktion wieder gut macht, was die einzelnen Glieder durch ihre zersetzende Wirkung verdorben haben. Dieses Centralorgan, das selbst noch nicht vom Verderben ergriffen ist und von dem die Stellung und Ausgleichung der Schäden zu hoffen ist, das ist eben der Mittler, und die ausgleichende heilende Reaktion dieses Centralorgans ist in erster Linie seine stellvertretende Genugthuung, welche den Schuldvorhalt zugleich bestätigt, verschärft, befriedigt und beseitigt. Nur wer sich dieser getrösten kann, kann auch bei zärtestem und gewecktestem Gewissen der Erfolge froh werden, mit welchen Gott seine Selbstbesserungsbestrebungen segnet. Da nun bei weiterer Ausbildung des Pflichtgefühls der sündige Mensch immer deutlicher des innigen Zusammenhangs bewußt wird, in welchem sein sittlich-religiöses Privatverhältniß zu seinem Gott steht mit denjenigen Verpflichtungen, welche er gemäß seiner individuellen Begabung und Berufsführung gegen Gott hat in Bezug auf das Reich Gottes und dessen Offenbarung in der Welt: so wird er auch immer entschiedener anerkennen müssen, daß auch die Erfolge und Wohlgefallensbezeugungen, mit denen Gott seine Selbstbesserungsbestrebungen trotz aller ihrer Mangelhaftigkeit und Lückenhaftigkeit segnet, göttliche Gnadenwirkungen sind, in welchen das mit der stellvertretenden Genugthuung begonnene und begründete Werk der Mittler fortgesetzt wird als Geistesmittheilung zum Zweck der Wiedergeburt und Erneuerung der einzelnen sündigen, nach Heil und Reinigung verlangenden Seelen: Gnadenwirkungen, welche nicht eintreten könnten, wenn durch die stellvertretende Genugthuung des Mittlers der verschuldete sittliche Schaden des Aergernisses nicht paralysirt werden könnte, und wenn durch diese Genugthuung nicht auch der Grund gelegt werden könnte zu einer heilsamen Wieder-Eingliederung der einzelnen sündigen Menschen in die Gemeinde des Herrn mit Aussicht auf den Erfolg einer schließlich mangellosen Herstellung des göttlichen Ebenbildes in den Einzelnpersönlichkeiten. Denn der unendliche Werth der einzelnen Menschenpersönlichkeit

besteht auch vor Gott eben in ihrer Zielbestimmung und Anlage zu mikrokosmischer Individualisirung des der Menschheit als Ganzem in ihrem Stammvater eingeschaffenen Ideals der Gottebenbildlichkeit; und so kann auch der Werth der durch die Sünde entwertheten Einzelnpersönlichkeit vor Gott nur wiederhergestellt werden auf Grund einer auf's Ganze gehenden Geltendmachung, centralen Verwirklichung und durchschlagenden Offenbarung dieses Ideals in der Person des Mittlers und in seinem persönlichen, Sünde, Tod und Welt überwindenden Lebenskampf. Ohne das blieben alle Selbstbesserungsbestrebungen des einzelnen Menschen erfolglose Zuckungen eines im Todeskampfe liegenden Kranken. Darum verlangt der Herr auch mit Recht schließlich von jedem sündigen Menschen, der bessere Vorsätze faßt und an ernstliche Buße denkt, daß er, sobald der Herr vor ihm sein Inkognito ablegt, Ihm auch die Ehre gebe, die Ihm gebührt und seine eigenen Besserungsbestrebungen gründe auf diejenige Gottesgnade, welche um Seinetwillen der sündigen Menschheit zugewendet wird. Denn auch was vorerst nicht durch Christum uns von göttlichem Vatersegen zufließt, wird uns doch im Hinblick auf Ihn und um Seinetwillen von Gott geschenkt: und Vieles, was die göttliche Gnadenzucht an denjenigen thut, die den Mittler noch nicht kennen oder noch nicht anerkennen wollen, fließt dennoch durch Ihn solchen Fremdlingen zu, auch ihre bisweilen bemerkbaren Anwandlungen von unbewußtem Christenthum. Er läßt sie seine Mittlerschaft schon genießen, ehe sie davon etwas wissen und wissen wollen; aber nicht in der Absicht, unerkannt hinter dem Vorhang ihrer christuswidrigen Geschmäcke, Launen und Vorurtheile und ihrer menschenfürchtigen Jesus-Scheu verborgen stehen zu bleiben, sondern zum Zweck der Hinleitung zu bewußter Glaubensgemeinschaft mit Ihm, außer welcher die Besserungserfolge keinen Bestand noch Abschluß fänden. Wem einmal die Gnade Gottes deutlich in Christo sich darbietet, der wird ohne Versündigung an seinem Gott sie nicht außer Ihm suchen und unter solchem Vorwand die in Ihm dargebotene als ungenießbar von der Hand weisen dürfen.

4. Den Werth einer stellvertretenden Genugthuung bekommt nun die geschichtliche Selbstdarstellung der Persönlichkeit des Herrn

in ihrer sündlosen Entwicklung zur vollen Universalhirten-Berufsfähigkeit und in der in Seinem Tod ihren Höhepunkt erreichenden Berufsleistung eben dadurch, daß sie einerseits frei bewußt und doch streng berufsmäßig verläuft ohne den bei den edelsten sündigen Heldennaturen immer bemerkbaren Wechsel zwischen verdrossener Säumigkeit und das Maß überstürmender blinder Begeisterung, und andererseits die volle Wärme einer ebenso die Einzelnen in's Auge, wie die ganze Menschheit um-fassenden, göttlich erbarmenden Hirtenliebe bis in die kalten Schneeregionen hinaufträgt, in welchen jeder weltumfassende Genius meist in schmerzlicher Isolirung seinen die Augen der ganzen Welt auf sich lenkenden Beruf durchzuführen hat. Durch die erstgenannte Eigenschaft der freien, bewußten und strengsten Berufsmäßigkeit wird das Werk des Herrn und die darin gegebene Selbstdarstellung seiner Person ganz zur wohlüberlegten planmäßigen Offenbarung der Vatermajestät Gottes in dem unerbittlichen Ernst ihrer die volle ganze Würde der unbefleckten Gottesebenbildlichkeit und allseitig erprobten Sohneshingabe von der Menschheit zurückfordernden Energie, wie in ihrem durch nichts wankend gewordenen Liebesrathschluß, diese Forderung zur Rettung der Menschheit, wie zu ihrer und ihres Mittlers Ehre, um jeden Preis so durchzusetzen, daß das zur Gottesebenbildlichkeit mitgehörige Selbstentscheidungsrecht des Menschen zu seiner vollen Geltung komme, wie es die wiederherzustellende Würde des Menschen zu Gottes Ehre fordert. Es kann deßwegen beim Gehorsam Christi nicht von einem Thun über Pflicht die Rede sein, sondern nur von einer durch die Form der Gesetzlichkeit selbst hindurch sich entfaltenden und sie durchbrechenden, begeisterten und begeisternden, durchaus naturwüchsigen, aber gerade deßhalb ganz der Begabung entsprechenden, streng pflichtgemäßen, pflichtgenauen und berufspünktlichen Sohnestreue, die frei im Element des Gehorsams sich bewegt, in offenherzigem kindlichem Zwiegespräch mit dem Vater das Herz ausschüttet, die erschütterndsten schmerzlichsten Antinomien, die in der Aufgabe eines Weltversöhners und Welterlösers enthalten sind und in Frage kommen müssen, auf dem schnurgeraden

Weg der vollkommenen Selbstverläugnung löst und in den schwersten Proben sich bewährt. In dieser vollkommen berufsmäßigen, frei naturwüchsigen Durchführung des göttlichen Vaterwillens in solcher weltumfassender Perspektive und mit einem solchen aller Welt Augen auf sich ziehenden und aller Welt Parteinahme für oder wider herausfordernden Abschluß hat der Vater eine Genugthuung empfangen, welche jede Ihm durch menschliche Sünde zugefügte Herabwürdigung in ihren Wirkungen zu paralysiren und ihren Eindruck auf unbefestigte Gemüther theils abzuwehren, theils gründlich zu heilen vermag, so daß sowohl die möglichen leichtfertigen Mißdeutungen der Erfahrungen göttlicher Geduld und Langmuth und der Sündenvergebungshoffnungen darin ihre handgreifliche Widerlegung finden, als auch das Hadern der sündigen Menschheit wider die göttliche Vaterzucht eine niederschmetternde Antwort in der Hinweisung auf den Kreuzestod des Heiligen ein für allemal bekommen hat.

Damit aber diese Genugthuung stellvertretend und die stellvertretende Genugthuung tröstend, begeisternd und belebend wirken kann, muß sie auch mit der Absicht geleistet werden, daß dadurch die Begnadigung des Schuldigen, seine Wiederaufrichtung und Umwandlung möglich gemacht und bewirkt werde. Auch andere weltbewegende Heldengeister sind schon, wenn sie edleren Sinnes waren, soweit gekommen, daß sie von dem Wunsche und Glauben, Wohlthäter der Menschheit werden zu sollen, getrieben wurden, so z. B. die großen Apostel, die Reformatoren, manche Vorkämpfer für wissenschaftlichen Fortschritt, und viele erfinderische Geister. Sie haben damit vielfach auch die Ehre ihrer Anhänger und Genossen, ihres Fachs, ihres Volks und Vaterlandes wider allerlei nicht ehrenvolle Dinge bei ihren Zeitgenossen wieder zur Geltung gebracht; und jeder große verdiente Mann kann einem Verächter der ihm noch am Herzen liegenden Dinge und Lebenskreise entgegenrufen: „nimm meine auch dir zu gut gekommenen Leistungen als Ersatz für den dir bei den Meinen anstößigen Mangel.“ Auch müssen wir die Idee der Stellvertretung anerkennen als e i n a l l g e m e i n e s W e l t g e s e t z, von welchem deßhalb auch der Philosoph Notiz nehmen sollte. Ueberall in der Natur, wie in der geistigen Welt gilt das Gesetz der Stell=

vertretung des Schwächeren durch den Starken, des minder Begabten durch den höher Begabten, des Unmündigen durch den Reifen, und darum auch das Gesetz der Unter- und Ueberordnung. Dieses Gesetz der Stellvertretung kommt nun auch bei Störungen und Beschädigungen zur Geltung; allerdings nicht durchgängig, aber doch selbst in dem Naturleben oft genug, besonders beim Heilungsprozeß eines verwundeten Organismus und bei der Jungenpflege der Thiere. Auf dem Gebiet des geistigen Lebens hat trotz aller rationalistischen Sophistik moralisirender Egoisten das natürliche sittliche Gefühl sich behauptet, welches uns unwillkührlich dazu treibt, im schwächeren Sohn den verdienten Vater zu ehren und sogar für den unwürdigen Sohn um des verdienten und verehrten Vaters willen in unserem Herzen den Wunsch seiner Besserung lebhafter werden zu lassen als für manchen anderen vielleicht weniger verdorbenen Nebenmenschen. Und wenn vollends der hochverdiente edle Vater selbst ein Wort der Fürsprache für einen unwürdigen Sohn einlegte, so ist es noch jedem anständigen Menschen Bedürfniß gewesen, wenn irgend möglich, einem solchen Wort zu entsprechen trotz aller Entrüstung über die Unehre, welche der unwürdige Sohn seinem verdienten Vater anthut. Auf dem Gesetz der Stellvertretung beruht in der That der durch kein statutarisches Recht zu begründende Organismus der Menschheit, ja wir dürfen wohl sagen der gesammten Natur- und Geisteswelt, es gilt also auch vor Gott und bei Gott. Aber seine volle Wirkung bekommt es nur da, wo der freie bewußte Wille des Stellvertretenden die stellvertretende Leistung durchdringt und lenkt, d. h. wo die Leistung den Charakter der stellvertretenden Opferdarbringung hat, mit der Absicht dadurch für einen Andern eine Wohlthat zu erzielen.

Hier zeigt sich nun aber auch das Eigenthümliche, Einzige in dem stellvertretenden Genugthuungswerk Christi. Edle Menschen von weltumfassendem Beruf und entsprechender Begabung zeigen wohl auch den Sinn der opferwilligen Liebe; aber gerade der weite Berufshorizont, auf den sie gewiesen sind, erschwert es ihnen, die Fürsorge für das Ganze mit der Theilnahme und Fürsorge für das Einzelne zu verbinden und das Herz warm zu halten für die Einzelnen. Es kommt deßhalb bei solchen Per-

sönlichkeiten bald zu einer diplomatisirenden Behandlung der Bedürfnisse der Einzelnen und selbst, wenn sie dies anders machen möchten, so könnten sie es nicht ganz durchführen, und zwar nicht blos darum, weil sie sündige Menschen sind, die der Schwachheitssünde noch nicht los geworden, sondern auch darum, weil ihre Liebe nicht die Kraft schöpferischer Mittlerschaft hat. Sie müssen oft mit Schmerzen über der Arbeit für das Ganze die Bedürfnisse Einzelner unbefriedigt lassen, ja dieselben preisgeben oder gar ausnützen und es Gott und anderen guten Leuten überlassen, ob ihnen dafür ein Ersatz wird. Aber die Liebe Christi, weil sie schöpferische, den Tod überwindende Mittlerkraft hat und in dem Opfertod des Herrn den Anspruch auf die Auferweckung zum Leben für den Herrn und stellvertretend auch für alle Menschen erworben hat, kann bei ihren Weltheilandssorgen jedem Einzelnen zurufen: „wer sein Leben verlieret um meinetwillen, der wirds gewinnen." Deßhalb ist sie zu keinerlei Verschließen der Augen gegen die Noth der Einzelnen gezwungen, denn sie kann ihnen das Kreuz der schwersten Selbstverläugnung in lauter Segen verwandeln und darum auch zumuthen. Die weltumfassende Hirtenliebe Christi bestimmt deßwegen ihr im Opfertod sich zusammenfassendes und vollendendes Genugthuungswerk ausdrücklich wie für die ganze Welt, so auch für jede einzelne Menschenseele als ein ihr zu gut kommen sollendes Werk, um dessen willen ihr der Zugang zu Gott nunmehr unverkümmert offen steht. Die Großartigkeit seines Sühnwerkes nöthigt ihn nicht, das Heil Einzelner der Fürsorge von kleineren Mittlergeistern zu überlassen: er nimmt jeden Einzelnen wie die ganze Welt unmittelbar mit herein in sein dem Vater dargebrachtes Opfer und in seine Fürbitte und erlangt mit der Auferstehung auch das Recht und die Kraft der Geistesmittheilung, als wohlverdienten Lohn und Beweis des göttlichen Wohlgefallens für sein zu Gottes Ehre dienendes Werk. Aber wo Geist Gottes ist, da ist auch Neubildung individuellen Lebens im Zusammenhang mit Belebung des Ganzen. Die Kraft der Hirtenliebe Christi erweist sich darin als eins mit der schöpferischen Kraft des göttlichen Geistes. Die von ihr geleistete Genugthuung bewährt also ihre volle stellvertretende Bedeutung, damit,

daß sie dem Herrn die Macht und das Recht erwirbt an die Stelle des Alten mittelst der Wiedergeburt desselben durch den ausgegossenen Geist wirklich ein Neues zu setzen. Die neue Kreatur bringt eben in jedem einzelnen Wiedergeborenen die ganze Menschheit wieder zu Ehren und zum vollen Recht, und eben damit auch umgekehrt den einzelnen Glaubigen wieder zur vollen Geltung als ein werthvolles Glied des Ganzen, in welchem Christus als das Haupt des Ganzen Gestalt genommen hat. Dieser allumfassende und doch das Einzelnste ausgestaltende Erfolg lag aber von Anfang an in der Absicht Jesu; um diesen Erfolg herauszuschlagen, um ein Neuschöpfer der Menschheit im Ganzen und Einzelnen werden zu können zu Gottes Ehren, hat er seinen Lebens- und Todeskampf bestanden mit dem klaren Bewußtsein, daß ihm sein Vater dazu Gabe und Trieb, Beruf und Macht gegeben (Matth. 11, 27 ff. vgl. mit Matth. 28, 18 ff.), der Seelsorger aller Einzelnen zu werden und als das Haupt und der Hirte der ganzen Menschheit sie zum Volke Gottes zu erneuern und zu weihen zur Verherrlichung seines Vaters. In letzter Instanz ist also die Genugthuung Christi deßwegen vollkommen stellvertretend, weil die Kraft der Liebe, die ihn trieb und ihn wie zu seinem Vater so auch zu uns hinzog, von der Art war, daß sie sich in der Durchführung ihres Genugthuungswerks als schöpferische, den Tod und in ihm die Sünde überwindende Kraft bewähren und ausgestalten konnte und mußte, und damit ihm eine Erhöhung als Lohn in Aussicht stellte, vermöge welcher er neuschaffend auf die Menschheit wirken, somit auch für die Um- und Ausgestaltung der sündigen Menschheit zur Gottebenbildlichkeit gut stehen und die genügende Bürgschaft geben konnte. Ohne die Potenz eines geistlichen Neuschöpfers der Menschheit hätte der Herr die stellvertretende Genugthuung nur mit rückwirkender Kraft vollbringen können. Weil nun aber in Christo diese Potenz schöpferischer welterneuernder Liebe ist, darum ist sein Werk zugleich ein Werk der göttlichen Vaterliebe. Die Liebe des Vaters ist es, welche dem Menschen die Ehre erwies, ihm das Ziel so hoch zu bestimmen, daß er zur Gottebenbildlichkeit und Gotteskindschaft kommen soll: und ebenso ist es die Liebe des Vaters,

welche aus der Menschheit heraus den hervorgehen ließ, welchen ohne eine wunderbar schöpferische göttliche Zeugung niemals das menschliche Geschlecht aus seiner von dem Sündenverderben mit ergriffenen Fortpflanzungskraft hätte hervorbringen können, und welchem die Kraft und der Trieb der göttlichen Liebe nicht blos in normaler geschöpflicher Abbildlichkeit, sondern als schöpferische Energie in urwüchsiger Genialität innwohnte. — So führt denn allerdings die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung zurück auf die Frage von dem geheimnißvollen eigenthümlichen Wesen der Person dessen, der für uns genug that, und welchem es das allerselbstverständlichste natürlichste Bedürfniß war, wie anderen Menschen das Essen und Trinken, als Regenerator der Menschheit und Seelenarzt „zu thun den Willen Seines Vaters und zu vollenden Sein Werk" und zu sein „in dem, das Seines Vaters ist". Dazu genügt aber die bloße sündlose Entwicklung nicht, sondern das erfordert eine specifische Genialität und schöpferische Kraft, deren Eindruck dem Apostel Paulus den Ausdruck „κυριος πνευμα" eingab. Das Wesen der Person Jesu Christi ist das Wesen schöpferischer Urgeistpersönlichkeit.

Buchdruckerei von Greiner & Ungeheuer in Ludwigsburg.

Ueber sichtbare und unsichtbare Kirche.

Von Gotthold Knapp, Diaconus in Tuttlingen.

Daß es in der Dogmatik noch unsäglich viel zu thun gibt, ist ebenso beschämend als erfreulich. Zur Zeit sehen wir besonders auf dem centralen Gebiet derselben, dem des zweiten Glaubensartikels, höchst interessante und folgenschwere Auseinandersetzungen vor sich gehen, — wir denken an jene neuen Auflösungen und Vermittlungen der Verbindung von Jesus und Christus, von Person und Prinzip, Auseinandersetzungen, welche zeigen, wie viel noch auf christologischem Gebiet gefragt werden kann und sichergestellt werden muß, und welche namentlich einer positiven und positivsten Dogmatik neue Aufgaben stellen, ohne deren baldige und tüchtige Lösung dieselbe rasch ein alterndes Aussehen gewinnen müßte.

Uebrigens sollte über dieser freilich wichtigsten dogmatischen Angelegenheit, der einer neuen, ebenso biblisch authentischen, als wissenschaftlich glücklichen und den modernen Fragen vollauf gerecht werdenden Christologie nicht versäumt werden, auch die dogmatische Erkenntniß der Hauptsachen zu fördern, welche uns in den andern Glaubensartikeln vor und nach der Christologie entgegentreten. Eine sowohl philosophisch tüchtig durchdachte, als tief und sorgsam aus der frommen Erfahrung geschöpfte und reich ausgeführte Gotteslehre thut uns, glauben wir, immer noch noth. Indessen weist dieser Wunsch unsere Gedanken theils wieder nach der Christologie zurück, theils, und dies namentlich auch, schon vorwärts nach der Lehre von der Heilsaneignung, somit in den dritten Hauptartikel hinüber. Nämlich die Gotteslehre kann ohne Durchforschung des Selbst- und Gottesbewußtseins Jesu, ohne die achtsamste Betrachtung seines ganzen inneren Lebensgezweiges nicht ausgeführt werden (Joh. 10, 30. 14, 9.). Wir können von

Gott nicht reden, ohne unsre Aussagen wesentlich mit dem Gott zu vergleichen, den wir in Jesu Christo finden. Aber ebensowenig können wir die Fingerzeige über Gottes Wesen und seine Art, Gott zu sein und sich als Gott zu geben, unverwendet lassen, die wir in der Lehre von der Heilsaneignung gewinnen. Wollten wir auf Anleihen bei den im zweiten und dritten Glaubensartikel liegenden dogmatischen Kapitalien verzichten, so würden wir eine Gotteslehre erhalten, welche in Gott nur das Prinzip der Physik erscheinen ließe. Es wäre dann richtiger, die Dogmatik nicht mehr nach der persönlichen Reihe: Gott, Christus, Geist, als vielmehr nach der sachlichen, Gottesthätigkeiten aufführenden: Schöpfung, Erlösung, Heilsaneignung oder Heiligung zu disponiren.

Was nun das dritte Hauptstück speziell betrifft, so muß es zur dogmatischen Bearbeitung immer noch aufs Nachdrücklichste empfohlen werden. Ja man muß sagen und klagen, daß hier, wo doch der bedeutsamste dogmatische Baugrund und Fundort vorliegt, wo die eigene religiöse Erfahrung sich am reichsten und gewissesten aussprechen kann, verhältnißmäßig noch wenig gethan ist, daß die subjectiven Dogmen — um kurz so zu sagen — trotz ihres Nahe- und Nächstliegens noch immer eine gewisse Vernachlässigung zeigen. Es darf zwar gewiß nicht verkannt werden, welch ebenso stattliches als feines dogmatisches Gebäude von einem hochgefeierten und hochgefürchteten Theologen auf dieser Baustelle des dritten Glaubensartikels aufgeführt worden ist. Allein der eigenartige Standpunkt, der dieses Unternehmen beherrscht, bringt es mit sich, daß vieles, was bisher in der Lehre von der Heilsaneignung und Heilsordnung für wichtig und theuer geachtet wurde, fortgestrichen ist. Sowohl der allgemeine mystische Untergrund des ganzen in dieser Lehre zur Sprache kommenden Prozesses und seiner verschiedenen Stufen, nämlich die schon von Schleiermacher für Separatismus verschrieene Verbindung jeder einzelnen Seele mit Christo als einer nicht blos nachwirkenden, sondern selbständig fortwirkenden Persönlichkeit durch das Band nicht blos des Gedankens, sondern des Geistes, und zwar nicht eines in Gemeindegeist verwandelten, sondern selbständigen Christusgeistes, — als auch die spezielle, mystische Lebenshöhe, welche ein positiverer Standpunkt sich auf dem Gipfel des Heilswegs denkt, und statt

Digitized by Google

welcher vielmehr nur eine ethische Lebensruhe und Lebensstärke gesetzt wird, ist hier abgewiesen.

Trotz jenes bedeutenden, ebenso kraftvollen, wie in einem Reichthum von Feinheiten sich bewegenden Werkes möchte also noch viel auf dem Gebiet der Soteriologie zu thun sein, und wäre es zunächst nur, um die Anregungen jener eigenthümlichen Darstellung zu weiterer positiver Verfolgung des dort Gegebenen, wie zur Vertheidigung des ebendort Angegriffenen und Verurtheilten zur vollen Verwendung zu bringen.

Ebenso wenig wollen wir andere kleinere Arbeiten auf dem Gebiet des dritten Glaubensartikels vergessen und unterschätzen, wie z. B. die Kraußsche Monographie über das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, eine Leistung, deren Erwähnung sich in diesem Aufsatz besonders schickt. Aber wenn dieselbe das Dogma, von dem sie handelt, in Abgang gebracht sehen möchte, so ist klar, daß für einen positiveren Standpunkt mindestens noch so viel zu thun bleibt, als ihm gegeben ist. —

Dürfen wir unsere Einleitung noch etwas weiter erstrecken, so bemerken wir, daß zum Beginn der dogmatischen Verarbeitung des dritten Glaubensartikels immer vor allem der christologische Faden noch einmal aufgenommen werden muß. Der Eingang Christi in den Himmel, seine Uebernahme des Sitzes zur Rechten Gottes bilden den Uebergang vom zweiten zum dritten Hauptartikel. In dem Sitzen zur Rechten Gottes muß neben der Herrlichkeit der ruhenden Vollendung nicht minder die Größe der Kraft und des Umfangs seiner Wirksamkeit begründet gesehen werden. Daß diese Wirksamkeit vor allem auf das irdische Feld sich richtet, ist ein so natürlicher Gedanke, wie nur möglich. Dieses Fortwirken Christi auf Erden muß nun eben nach seiner Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit nachgewiesen, nach seiner Möglichkeit gesichert und in seiner Wirklichkeit so klar, als es geschehen kann, beschrieben werden. Sofort handelt es sich um die weitere Frage: Wie verhält sich der fortwirkende Christus zu dem mit den Heilsrealitäten des dritten Artikels als Träger verbundenen, an die Spitze dieses Artikels gestellten heil. Geiste? Diesen Geist als eine für sich seiende Kraft, als eine Substanz vorausgesetzt, muß gezeigt werden, wie der verklärte Christus diese Kraft unzählige Mal

übertragen kann, ohne sich zu erschöpfen, sowie ohne daß über diesem Wirken die menschliche Bestimmtheit, die ihm ja in die Verklärung hinein folgen muß, sich verlöre und zerliefe; ebenso, wie dieser Ausgang von Kraft aus ihm und ihr Eingang in den Menschen vorzustellen ist. Es entsteht gleich wieder die neue Frage: Wie verhält sich der selbst in uns wirkende Christus zu der Wirksamkeit der abgegebenen Kraft? Bezüglich dieser Wirksamkeit aber läßt sich sagen: In welcher Weise ist oder wird sie eine Fortsetzung derjenigen Wirksamkeit, welche die Kraft hatte, als sie noch in Christo war? Ist die letztere sofort, wenn sie dem Menschen beigelegt ist, in diesem auf gleiche Weise weiter wirksam? Kann sie gar nicht anders als wirken und in gleicher Weise wirken, ist sie nur in ihrer Wirksamkeit vorhanden? Oder kann sie im Menschen in Ruhe zurückgehen, aus welcher sie erst wieder durch den sittlichen Personwillen des Menschen in Wallung versetzt werden müßte? Es entstehen weiter nach Erledigung der christologischen Zusammenhänge in Betreff des Geistes selbst die Fragen: Wie verhält sich eine solche Realität und Substantialität, wie sie bisher für den Geist vorausgesetzt worden, zur Stofflichkeit? — weil ja schon oft genug einer mit solchem Geistesbegriff arbeitenden Ethik der Vorwurf einer physikalischen, mit Kategorieen der stofflichen Welt arbeitenden Ethik, sowie einer verwandten Soteriologie derjenige der Erzählung eines Naturprozesses gemacht worden ist! Es ist hier die Ungerechtigkeit dieser Anschuldigung, wie das in derselben anzuerkennende, aber auch mit gutem Gewissen zu vertretende Korn Wahrheit darzulegen. Sofern diejenigen, welche von dieser physikalischen und naturalistischen oder materialistischen Soteriologie nichts wissen wollen, den Geist Christi aus einer lebendigen Kraft zu einem idealen Inbegriff des für Christi Person, Lebensführung und Stiftung Bezeichnenden machen, so ist noch eine wesentliche Aufgabe diese, zu zeigen, daß es durch ein sittlich religiöses Lebensinteresse geboten ist, zu fordern, daß es ein substantieller Geist sei, der im Heilsaneignungsprozeß mit uns handelt und in uns kommt, und nicht blos ein idealer Reiz oder Eindruck. Hier muß noch viel mehr Klarheit und Schärfe des Unterschieds geschaffen werden, da mit den gleichen Worten die tiefstgreifende Verschiedenheit in

Anschauung und ganzem Standpunkt verbunden werden kann. Man wird kurz sagen können, daß jeder Standpunkt, der nicht den Geist als eine alle in blos idealer Anregung bestehenden Kräfte übertreffende, spezifisch mächtigere, nicht blos bewegende, sondern natursetzende und darum neben der Idealgewalt das Moment der Naturgewalt an sich tragende Kraft begreift, irgendwie an Pelagianismus leiden oder die Erlösung nicht in ihrem Vollbegriff erfassen wird. — Was endlich die ganze Anlage des dritten Hauptartikels betrifft, so erlauben wir uns noch folgende Bemerkungen.

Wir halten es für ewig beachtenswerth und für ein dogmatisches omen von höchster Bedeutung, daß im dritten Glaubensartikel der heil. Geist und nicht die Kirche voransteht. Es wird damit eben verkündigt, daß der heil. Geist für sich genommen und als ein freistehendes Heilsprinzip anerkannt werden soll. Und wenn ihm auch seine große Gründung ja Verkörperung sofort zur Seite gestellt wird, so soll doch die thronende Stellung über allen andern Punkten des dritten Glaubensartikels die Anschauung bezwecken, daß er, obwohl in die Kirche als ihre Seele eingegangen, doch keineswegs in ihr aufgegangen ist, daß der heil. Geist auch jetzt noch über den Wassern der Kirche schwebt, neben aller Immanenz seine Transcendenz behauptet und sich selbst zu neuem und selbstbemessenem Immanentwerden zu freier Verfügung behält. Andererseits aber ist es von gleich sehr zu beachtender Bedeutung, daß nicht sofort die individuelle Wirkung des Geistes, sondern dessen große umfassende Stiftung in der Aussage des Glaubensbekenntnisses angeschlossen ist. Es liegt hierin ein gut kirchliches und katholisches Zeugniß, daß, wenn ein Mensch die Wirkungen des Geistes erfahren will und soll, er Verbindung mit der christlichen Gemeinde haben muß. Man kann sagen: die zwei erstgenannten Dinge legen sich wie concentrische Kreise um das im ferneren Verfolg des dritten Glaubensartikels noch weiter Gesagte her. Der alles umfassende Kreis ist der heil. Geist, dieser aber wirkt das christliche Heil nur unter Voraussetzung der christlichen Gemeinde, welche der Ort und die Vermittlerin des christlichen Heiles ist. Diese umschließt als der engere Kreis das Folgende, wenigstens die Sündenvergebung und

würde auch die Wiedergeburt und Heiligung umschließen, wenn diese genannt wären, und nicht das Glaubensbekenntniß in Bekundung eines ächt evangelischen Geistes auf jene allein als auf die Pforte und das Fundament des gesammten Heilslebens sich beschränkt hätte, auch sich bewußt sein dürfte, die Heiligung in dem der Kirche gegebenen Prädikat der Heiligkeit auch als eine Forderung an den Einzelnen gesichert zu haben. Auch das ewige Leben neben der Sündenvergebung leitet Cyprian von der Kirche ab, indem er sagt: Ich glaube eine Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben durch die Kirche. Es kann dies ja wohl auch gesagt werden, aber nur in sehr vermittelter Weise, sofern die Auferstehung in Herrlichkeit mit dem dadurch inaugurirten ewigen Leben die äußerste Heilserfahrung derjenigen ist, welche dem Zeugniß der Kirche Glauben geschenkt haben. Allein die Kräfte, welche die Auferstehung und das ewige Leben im nicht mystischen, sondern eschatologischen Sinn zu Stande bringen, fließen nicht sowohl durch den Kanal der Kirche, als sie vielmehr eine direkte neue Ausgießung aus dem Geiste darstellen. Uebrigens wird auch das, was durch die Kirche empfangen wird, nicht so empfangen, daß der Empfänger in der ihm durch die Kirche beigebrachten Beziehung zu Christo und dem heil. Geiste nicht durch die Kirche hindurchreichte in den Schoos des über der Kirche sich frei bewegenden und wie die Kirche als Ganzes durchhauchenden so auch auf den Einzelnen eine Tendenz vollziehenden und innehaltenden Geistes.

Das Dogma oder Theologumenon von der unsichtbaren Kirche knüpft sich an das Glied im dritten Hauptartikel des Glaubensbekenntnisses, welches an das von der Kirche Gesagte in unverkennbar gleichem Athemzug angeschlossen und mit communio sanctorum, *κοινωνια αγιων* bezeichnet ist, wie denn auch nach der bekannten Legende Matthäus beides gesagt haben soll. An sich könnte jedoch das Theologumenon auch an das Bekenntniß der heiligen allgemeinen Kirche geknüpft werden; denn, um von den historischen Gedanken und Absichten, welche ursprünglich mit der Aufstellung der Prädikate der Kirche verbunden wurden, abzusehen: was wirklich heilige Glieder der Kirche sind, bei welchen die Heiligung nicht blos im weitesten

Begriff oder nur als jederzeitige Möglichkeit in Folge ihres Aufgenommenseins in den Kreis des christlichen Lebens vorhanden, sondern erreichter Erfolg des heil. Geistes ist, das ist als volle richtige Summe und als geschlossene Einheit weder sofort sichtbar noch überhaupt je in der Zeit entdeckbar. Also würde sich an das sancta das Moment der Unsichtbarkeit knüpfen lassen, während die Gemeinschaft sowohl im Begriff Kirche, als auch in dem catholica läge, das die weite Zerstreuung, das allwärtige Vorkommen nicht aussprechen will, ohne auch an den durchgehenden Zusammenhang erinnern zu wollen. Befände sich schon im apostolischen Symbolum das una des Nicänums, so könnten wir noch völliger den Gedanken der unsichtbaren Kirche in dem von ersterem über die ecclesia Gesagten unterbringen. Indeß lockt die communio sanctorum doch viel stärker zur Anknüpfung dieses Gedankens, in welchem wie in der communio sanctorum nicht zugleich etwas Anstaltliches, sondern nur Persönliches vor Augen steht. Es ist nun hier übrigens merkwürdig, wie verschieden die ursprüngliche Beziehung, die mit einem Stück des apostolischen Symbols verbunden wurde, von derjenigen sein kann, welche eine spätere Dogmatik oder überhaupt ein späterer religiöser Gebrauch mit derselben verbindet. Was ist der ursprüngliche Sinn der communio sanctorum? Entgegen der Ansicht Marheineckes (in seiner christlichen Dogmengeschichte), daß mit diesem Bestandstück des dritten Glaubensartikels Schismatikern wie besonders den Donatisten Weitherzigkeit habe empfohlen werden sollen, ebenso entgegen derjenigen Schmieders (das apostolische Symbol), welcher darin eine Friedensmahnung an national gespannte christliche Völker erkennen will, sind vielmehr mit Semisch (das apostolische Glaubensbekenntniß) und Zezschwitz (System der kirchlichen Katechetik) die sancti von der in den Himmel aufgenommenen Gemeinde zu verstehen, mit welcher die irdische Gemeinde in Communion lebe. Das sanctorum wird aus einem genitivus subjectivus zu einem objectivus. Diese Ansicht ist nicht blos nach dem Zeugniß der Dogmengeschichte wahrscheinlich, sie darf uns auch viel willkommener erscheinen als die vorgenannten andern. Man könnte sich ja diesen gegenüber der kritischen Bemerkung nicht erwehren, daß ein Symbol nicht dazu da ist, Gelegenheitsgesetze über die

richtige kirchliche Aufführung in sich aufzunehmen, überhaupt, daß in eine Glaubensregel keine Sittenregeln gehören. So aber tritt uns in der communio sanctorum ein Stück christlicher Weltanschauung, zugleich auch ein Ausdruck für die Weite, Kraft und Treue des christlichen Gemüths entgegen. (Vgl. Hebr. 12, 22.) Der Gedanke an die ecclesia triumphans ist nun in dem Theologumenon von der ecclesia invisibilis wieder zurückgetreten. Daß dieses gebildet wurde, ist nicht zu bedauern. Dasselbe ist vielmehr eine höchst bedeutsame Kundgebung und Leistung des evangelisch protestantischen Bewußtseins. Es bedeutet einmal einen Protest gegen Rom. Dies wird zum Beispiel von Gerhard (in seiner confessio catholica) betont: man wolle dadurch einen Widerspruch gegen die Satzung der römischen Kirche kund geben, daß man sich von dieser Kirche und ihren Glaubens- und anderen Gesetzen um keinen Preis trennen dürfe, wenn man nicht des Heils sofort verlustig gehen wolle. Dieser Widerspruch wird durch Herabsetzung der Wichtigkeit der äußeren Kirchengemeinschaft überhaupt, durch das ganze Unternehmen der neuen Unterscheidung zwischen sichtbar und unsichtbar ausgeführt. Es kann nicht geläugnet werden, daß dieser Protest auf anderem Wege, durch die Aufstellung der Merkmale der richtigen Kirchenanstalt, nämlich reine und volle Schriftpredigt und unverfälschte Verwaltung der von Christus gestifteten Sakramente kräftiger erreicht wird. Ein Katholik könnte ja erwidern: Gut, ich will mich befleißigen, nicht blos äußerlich mit meiner Kirche zu gehen, sondern mir die Predigt des Evangeliums zu Herzen zu nehmen und die Sakramente auf mein Inneres wirken zu lassen, damit ich nicht blos ein äußerlicher Christ beibe, sondern ein Christ in Wahrheit werde. Da würde denn der Protestant sich zufrieden geben müssen, — wie denn die ecclesia invisibilis in liberaler Weise namentlich von Luther, aber auch von späteren orthodoxen Dogmatikern selbst aus Gliedern der katholischen Kirche bestehend gedacht wird, allerdings bei Gerhard mit dem noch mit Engherzigkeit behafteten Nebengedanken, daß solche wahre Christen namentlich die pii martyres, confessores, exsulantes et latentes seien, also solche, welche ihre Zugehörigkeit zur unsichtbaren Kirche nicht mehr mit regelrechtem Katholizismus verbinden, sondern faktisch wenn gleich

(latentes) nicht immer formell von letzterem abgegangen sind. Wollte aber der Protestant doch widersprechen, so könnte er es nicht mehr mit den Gedanken thun, die in unsrem Theologumenon enthalten sind, sondern indem er von der ecclesia visibilis behufs ihrer Anerkennung als der wahren bestimmte Merkmale forderte, eben die bekannten obengenannten, unter deren Voraussetzung, wie er deduciren könnte, ein gigni filios Dei spirituales qualitativ und quantitativ in ganz anderer Weise zu erwarten stehe. Immerhin bleibt der aufgestellte Unterschied ein starker Protest, stark und bedeutungsvoll in gleichem Maße, in welchem je auf katholischer Seite von der bloßen Zugehörigkeit zu der dortigen Kirche eine Sicherheit des Heilsbesitzes schon abgeleitet worden ist oder noch abgeleitet werden will. Und dieser Schein antievangelischer Aeußerlichkeit wird je um so stärker leuchten, je anstandsloser diejenigen, welche von Rom los sind und los bleiben wollen, ohne weiteren Grund als diesen verdammt werden.

Die Einbildung jedoch, als Mitglied einer bestimmten Kirche sich ohne Weiteres die Seligkeit zusprechen zu dürfen, konnte sich auf evangelischem Boden nicht blos aus dem allgemeinen Grund menschlicher Beschränktheit und Trägheit überhaupt, sondern aus dem besonderen Grnnd recht kräftig wiederholen, weil man sich bewußt sein durfte, die reine und wahre Kirche des Evangeliums zu haben. Darum vollzieht die protestantische Kirche in unserem Dogma eine fortwährende Selbstkritik und Verwarnung ihrer Angehörigen. Es bezieht sich wohl zunächst wieder auf die Römischen, hat aber an sich einen allgemeinen auch die Evangelischen einschließenden Sinn, wenn Gerhard an der erstgenannten Stelle fortfährt: Item opposita est (distinctio) persuasioni illorum qui in delictis sibi blandiuntur seque non posse damnari putant, cum sint visibilis ecclesia membra.

Durch die Aufstellung dieses Unterschieds richtet nun aber der Protestantismus nicht blos die römische Kirche seiner Zeit, sondern die ganze Geschichte der Kirche, wie er sich selbst, beziehungsweise dem Kern wahrer Christen, den er zufolge der bei ihm gereinigten und konzentrirten Heilsbedingungen in zweifelloser Gediegenheit und Reichlichkeit in sich zu tragen bewußt sein darf, eine Geschichte gibt, eine Anknüpfung an jede Zeit der christlichen Kirche sichert. Die katholische

Kirche schaut sozusagen von einem Berg, den die Schichten der kirchengeschichtlichen Zeitläufte aufgeführt haben, auf den Protestantismus nieder. Die Geschichte scheint dem ersteren zu gehören, der allem, was die Verbindung mit dem Bisherigen in Frage stellte, widersprach und widerstand. Der Protestantismus achtet diese Ueberragung nicht, weil er weiß, welch vielfach schlechtes Gestein diesen Geschichtsberg bildet. Er gibt auf die blos von außen angesehene, aber innerlich ununtersuchte, auf die blos äußerlich zusammengewachsene Masse nichts. Was aber im Lauf der Kirchengeschichte an wirklich religiösem Leben in den Grenzen der Kirche daheim war, kann nicht anders als mit dem gleichartig sein, was der Protestantismus von ächtem religiösem Leben in sich trägt. Denn dieses Leben stammt hier wie dort nur aus Christo und seinem Evangelium. Was aber gleichartig und aus der gleichen Quelle geflossen ist, das hängt auch zusammen, wenn auch nicht immer durch das Band bewußter Fortpflanzung und Anknüpfung, vielleicht nicht einmal durch die Sommerfäden verirrter Anregungen, so doch vor Gott, — und auch in den Menschen doch insofern, als die durch die Botschaft der Geschichte vermittelte Entdeckung solcher Geistesverwandten und Glaubensvorgänger früherer Zeiten dazu führt, sie nun mit vollem Bewußtsein als unsres gleichen ins Herz zu schließen. Und weil das Herzensband immer das Beste und Kräftigste an jedem geschichtlichen Zusammenhang ist, so kann gar wohl gesagt werden, daß mit der Knüpfung solchen Bandes geschichtliche Verbindung nicht blos ersetzt, sondern, wenigstens nun jetzt, vollzogen werde. — Neben der Innerlichkeit, dem Anspruch auf Antheil an der Geschichte, sammt dem guten Gewissen vor der Geschichte drückt sich auch noch ein gehobenes Größegefühl in unserem Dogma aus. Wir entnehmen dies schon der von der Apologie der A. C. gemachten Bemerkung, daß die vere credentes ac justi per totum orbem sparsi seien. So klein der Protestantismus gegenüber der katholischen Kirche sein mag, so wissen seine Bekenner doch: Sofern wir ächte Protestanten sind, gehören alle wahrhaft frommen Christen zu uns und wir zu ihnen. Es gibt sich damit eine katholische Größe und Ausdehnung, wenn auch keine katholische Masse.

Es erübrigte an dieser Stelle nur noch, den Unionscharakter

dieses Dogmas zu erkennen und auszusprechen. Sofern auch der katholischen Kirche ein Inhalt an Gliedern der unsichtbaren Kirche zugetraut und von derselben nicht angenommen wird, daß sie stille Protestanten sind, so denkt jedenfalls der Protestantismus recht freundlich vom Katholizismus. In dieser freundlichen Anerkennung und mit der Aufforderung, auch ferner und mit immer höherem sachlichem Eifer nach dem Ziele zu streben, die Kirchangehörigen zu ächten Christen zu bilden, d. h. in die Gemeinschaft Christi selbst zu versetzen, könnte der Protestantismus dem Katholizismus vorläufig die Hand des Friedens reichen. In Wirklichkeit ist denn auch nur diese Ueberzeugung von der Möglichkeit, daß auch im Katholizismus trotz des zerstreuenden Heilsapparats und der fälschlichen und gefährlichen Bedeutung von Menschensatzungen und Menschenwerken ein Christ die Hauptsache erlangen könne, bei einem ernsten evangelischen Christen und Theologen der Grund für ein nicht blos äußerlich, sondern auch innerlich irenisches, mit Achtung und Werthschätzung verbundenes Verhältniß und Verhalten zur Schwesterkirche. Andernfalls müßte er von Stund an auf eine evangelische Propaganda denken, es sei denn, daß er sich sagte, es sei göttlicher Rathschluß, die katholische Kirche eine noch unbestimmte Zeit lang in ihrem Heilsmangel zu belassen, ein Gedanke, der so viel Mißachtung der bestehenden Schwesterkirche in sich schlöße, daß alle äußere Toleranz daneben als eine sittlich und praktisch nicht allzu werthvolle Sache erscheinen müßte. Allein abgesehen davon, daß eine solche Union natürlich nur eine gemüthliche und moralische sein und demgemäß nur von unbestimmt vielen Einzelnen hüben und drüben vollzogen und angenommen werden könnte, eine formelle und juridisch bestimmte Union der Kirchen dagegen auf solcher gemüthlichen und moralischen Grundlage sich nicht begründen ließe, so beeinträchtigt diese Union überhaupt doch der Umstand, daß das Bild des wahren Christen selber auf katholischer und evangelischer Seite verschieden vorgestellt wird. Nach katholischer Anschauung wird und darf der Christ nie die freie selbständige Persönlichkeit in Christo werden, welche dem Protestantismus als das gewünschte und gebotene Ziel der religiösen Entwicklung vorschwebt.

Mit all dem Bisherigen ist nun aber der bedeutsamste und

eigentlich dogmatische Gehalt in unsrem Theologumenon noch nicht gegeben. Dieser käme damit zu Stande, wenn die unsichtbare Kirche nicht blos als Produkt gefaßt, sondern auch als wirkende Kraft, als Heilsproduzent, wenngleich nur von sekundärer Natur betrachtet würde. Es sind Ansätze dazu in der orthodox protestantischen Dogmatik gemacht worden. Wenn nach dem Vorgang der Apologie, welche die ecclesia principaliter eine societas fidei et spiritus sancti in cordibus sein läßt, Dogmatiker wie Gerhard und Baier sagen, die unsichtbare Kirche sei eine interna societas vinculo spiritus consistens, so scheint die Dogmatik in gutem Zuge zu sein, auf Grund dieser kraftvollen Zusammenfassung der unsichtbaren Kirche noch Weiteres auszusprechen, worin der Werth und die schaffende Bedeutung derselben erscheinen könnte. Die Apologie geht allerdings noch weiter vor mit dem bedeutsamen Satze: Et haec ecclesia sola dicitur corpus Christi, quod Christus spiritu suo renovat, sanctificat, gubernat. Allein das Theologumenon blieb doch in seinen dogmatischen Beziehungen mangelhaft entwickelt.

Indem wir nun eine Behandlung und Ausführung dieses Theologumenons unsrerseits versuchen, so haben wir uns zunächst gegen den Vorwurf zu wenden, daß die ganze Begriffsbildung „unsichtbare Kirche" eine fehlerhafte sei, eine contradictio in adjecto darstelle. Namentlich Rothe und neuerdings wieder A. Krauß erheben diesen Vorwurf. Kirche, wird hier gesagt, ist ein sozialer Organismus, der äußerlich dasteht; ihr Begriff ist ein sozial-politischer, juristisch-politischer und verlangt in allwege etwas Greifbares, wahrnehmbar und übersichtlich Vorhandenes, wie solches ja allein von sozialen und rechtlichen Banden erfaßt und umschlossen werden kann. Wir werden unten zeigen, wie diese strenge Logik in Betreff des Kirchenbegriffs schon bei der sichtbaren Kirche desto mehr zurücktreten muß, je weiter die Kirchenkreise gezogen werden. An dieser Stelle begnügen wir uns mit folgender Erwiderung: Die Dogmatik, welche den Begriff ecclesia invisibilis aufgestellt hat, verdient diese logische Lection keineswegs. Durch die Nachweisung einer contradictio in adjecto pflegt man peinlich überrascht zu werden; die orthodoxe Dogmatik dagegen ist sich wohl selbst bewußt, eine ungewöhnliche, kühne Begriffs-

Digitized by Google

verbindung, welche indeß nicht als contradictio in adjecto beschrieen. sondern als Oxymoron verstanden zu werden verdient, vollzogen zu haben. Zum Ueberfluß erklären auch die Dogmatiker z. B. Gerhard ausdrücklich: Nequaquam introducimus duas ecclesias, wofür auch gesagt werden kann: wenn von unsichtbarer Kirche geredet wird, so kommt hier Kirche in anderem Sinn in Betracht, als in dem Titel sichtbare Kirche. Der erstere Ausdruck ist offenbar eine Abbreviatur und bedeutet diejenigen Glieder der Kirche, welche aufrichtige und lebendige Christen sind. Unsichtbar darf indeß dieser Theil der christlichen Gemeinde nicht deswegen heißen, weil das geistliche Leben und der heil. Geist als eben geistiges Sein nicht mit Augen erblickt werden kann, denn das Geistige und Geistliche gibt sich doch seine analoge Erscheinung, aus welcher sein Dasein konstatirt und seine Art erkannt werden kann; sondern deswegen, weil in vielen Fällen das geistliche Leben sich doch verbirgt, oder auch der beste Anschein keine Sicherheit über wirkliches Dasein gibt, sowie und namentlich aus diesem Grund, weil das Ganze, die jeweilige wirkliche Zahl und Größe des Bestandes an wahren Christen, nicht erforscht und ausgemacht werden kann. Das religiöse Bewußtsein muß diese Scheidung von wahren und uneigentlichen Gliedern der Kirche unwillkürlich vollziehen und die — freilich dunkle — Größe ihrer Gesammtheit setzen. Wie aber soll es denn mit einem kurzen Ausdruck die letztere bezeichnen? Wie anders, als auch wieder mit ecclesia? — Zum Mindesten also müssen wir den Ausdruck und seine Verbindung mit invisibilis entschuldigen. Aber wir können ihn sogar billigen, theils weil mit demselben der Zusammenhang der wahren Christen mit der sichtbaren Kirche in Erinnerung gebracht wird, theils weil sich in demselben das Bedürfniß ausspricht, die rechtschaffenen Christen nicht blos als discrete Punkte, den einen hier den andern dort, liegen zu lassen, sondern in einer Einheit zusammenzunehmen, wie denn das Auge Gottes schon jetzt die Zerstreuten zur Einheit, zum geschlossenen Bild zusammengreift, und die Zerstreuten dereinst auch äußerlich zu einem einheitlichen Leib, zu einer reinen gleichartigen Gemeinde mit gegenseitiger Erkennung und Wechselwirkung aller Glieder zusammengeführt werden sollen.

Was nun den Inhalt der unsichtbaren Kirche betrifft, so haben wir in Vorstehendem schon zu erkennen gegeben, daß er uns in Personen, in persönlichen Ganzen besteht. Insofern führen wir nun allerdings doch in gewisser Art zwei Kirchen ein. Dementgegen empfiehlt Krauß (Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche S. 20 ff.) diejenige unter den Vorstellungen Luthers, nach welcher die unsichtbare Kirche so viel bedeuten soll als die Kirche nach ihrer Unsichtbarkeit, d. h. nach dem in ihr lebendigen Geist. Es wäre dann aber besser, nicht mehr von sichtbarer und unsichtbarer Kirche zu reden, ein Namenpaar, dessen Beibehaltung immer wieder irreleiten muß, sondern von dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren an der Kirche. Indessen ersetzt diese Betrachtung und Unterscheidung die andere durchaus nicht, bei welcher gefragt wird und gefragt werden darf, wo ist der belebende Geist der Kirche nun wirklich durchschlagende Kraft geworden und wo nicht? Der Lutherschen Unterscheidung von geistlicher innerer Christenheit und von leiblicher äußerer Christenheit (in der Schrift: vom Pabstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig 1520) liegt eine physiologische, dem späteren Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche eine kritische Betrachtung zu Grunde. Dort wird die Kirche als ein Ganzes beisammengelassen, und nur der Oberfläche der Erscheinung die Tiefe des schaffenden Lebensgrundes, der äußeren Verleiblichung der innerlich getragene Lebensschatz gegenüber gestellt; hier dagegen wird die Kirche nicht mehr als großes Continuum, sondern als eine Summe von Persönlichkeiten betrachtet, von deren jeder nun auch sich fragen läßt, ja unwillkürlich gefragt wird, ob sie dem geistlichen Leben gewonnen ist oder nicht. Krauß gibt denn auch selbst zu, daß sich diese Frage nicht vermeiden lasse, und daß sie auch Luther, wie zu erwarten, aufgeworfen und in einer Zwingli und der orthodox lutherischen Dogmatik sich zuwendenden Weise beantwortet habe. Der Unterschied Luthers von Zwingli bleibt dann an diesem Orte, abgesehen von dem Prädestinationsstandpunkt des letzteren und seinen Konsequenzen, nur noch der, daß Luther von seinen wahren Christen die Glaubensverbindung mit dem geschichtlichen Christus und den Durchgang durch die evangelisch kirchlichen Grundordnungen, Predigt und Sakramente,

verlangt. — Wir gehen kurz nur noch auf die Schleiermachersche Anschauung ein, von welcher Strauß sagt, man meine den ursprünglichen Luther wieder zu hören. Nach Schleiermacher ist die unsichtbare Kirche die Totalität aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhang. Auf den Einzelnen angewendet ergibt dieser Satz den Gedanken, daß, was in demselben an ächt christlichem Leben durch den Geist ausgewirkt ist, in den Bereich der unsichtbaren Kirche fällt. Die unsichtbare Kirche bestünde sonach, da auch der beste Christ noch Nachwirkungen des Weltgeistes unterliegt und Reste des alten Wesens in sich trägt, aus Stücken, nicht aus Ganzen von Personen. Dementgegen sagen wir: die unsichtbare Kirche besteht aus den völligen Personen derjenigen, welche zum lebendigen Glauben an Christum gelangt sind, und in welchen demzufolge das christlich Gute prinzipiell gesiegt, und der Geist Christi Wohnung genommen hat. Daß ihnen noch Schwachheiten aus dem vormaligen Welt- und Sündenleben anhängen, daß der Lauf in guten Werken noch durch Straucheln unterbrochen wird, raubt ihnen ihre Stelle in der unsichtbaren Kirche nicht, wenn anders durch solche Sünden nicht der Grund ihres geistlichen Lebens zerstört, dieser vielmehr sofort zu derart kräftiger Reaktion aufgeregt wird, daß der Sünde die Buße auf dem Fuße folgt, und vermehrte sittliche Vorsicht und Anstrengung zu Stande kommt. — Wir wenden uns nun zur näheren Betrachtung des Verhältnisses von sichtbarer und unsichtbarer Kirche und beschäftigen uns da zuerst mit dem Begriff der sichtbaren Kirche.

Kirche εκκλησια ist jedenfalls zunächst ein Begriff für ein der Sichtbarkeit angehörendes Ding. Wir verstehen unter εκκλησια ursprünglich eine Versammlung von Personen, welche auf einem abgegrenzten Raum beisammenstehen oder beisammensitzen, deren Zusammenscharung also auch den gegenseitigen Anblick, überhaupt den unmittelbaren sinnlichen und sinnlich vermittelten geistigen Austausch der Einzelnen ermöglicht. Ist nun diese Versammlung nicht das Produkt eines zufälligen Zusammenlaufs aller möglichen Leute, welche zur Stunde der Berufung jener aus den verschiedensten Gründen um den Weg waren, stehen vielmehr die Versammelten in einem dauernden Zusammenhang, findet die

Erstreckung dieses Zusammenhangs ein darnach bemessenes Ziel, daß mit diesem Zusammenhang auch eine räumliche Benachbarung aller in dem abgerundeten Ganzen befindlichen Punkte zusammenbestehen bleibt, ist das Ganze in einer Lebens- und Interessengemeinschaft verbunden, und ist diese in eine bestimmte allgemeingültige Ordnung gefaßt, geht endlich das Ganze über den Kreis der Familie und ihres Zubehörs hinaus, besteht es aus einer Vielheit von Familien oder frei gegen einander stehenden Personen, — so haben wir den Begriff Gemeinde. Der Begriff der Gemeinde findet seine eigentliche Verwirklichung in der Einzelgemeinde, die wir als Dorf- und Stadtgemeinde kennen, während sowohl Hausgemeinde als Volksgemeinde als Gemeinden in mehr oder weniger uneigentlichem Sinn erscheinen.

Wenn nun in einer Gemeinde ein neues Zusammenthun und Zusammenhalten in einer besonderen Richtung erfolgt, so entsteht wieder eine Gemeinde in dieser neuen Beziehung, mit diesem besonderen Zweck. Thun sich in einer Gemeinde eine Reihe Personen oder Familien zur Verehrung Jesu als des Herrn zusammen, so entsteht eine christlich-religiöse Gemeinde, eine εκκλησια κυριακη. Die Glieder einer solchen religiösen Einzelgemeinde sind sich bekannt. Die Summe derselben kann im Gedächtniß überzählt werden und wird auch für das leibliche Auge in den gottesdienstlichen Zusammenkünften sichtbar. Gehen wir weiter und denken wir uns eine Reihe von solchen religiösen Gemeinden entstanden, so hört die Sichtbarkeit als Uebersichtlichkeit des Ganzen vom Standpunkt des Einzelnen schon auf. Sogar wenn alle Angehörigen dieser Gemeinden zusammen kämen, könnte die Zahl so groß sein, daß ein Einzelner keine deutliche Wahrnehmung, sondern nur einen Allgemeineindruck erhalten würde, sofern ihm die Einzelnen ins Ganze verschwämmen. Allein es ist wenigstens möglich, der einzelnen Gemeinden nach einander in zutreffender Weise ansichtig zu werden, worauf die Erinnerungsbilder zu einem Ganzen zusammengesetzt werden könnten, allerdings ohne daß auf diesem Bild sich mit Sicherheit alle einzelnen Personen befänden. Eine andere freilich nur mittelbare und blasse Versichtbarung der Summe der in einer Mehrheit von Gemeinden vorhandenen Christen würde damit erreicht, daß

dem Auge eine statistisch getreue Zusammenrechnung oder gar eine Liste über alle Einzelnen vorläge. Aber eine statistische Berechnung für sich gibt nur ein anschauungsloses Wissen, das mit einem gewissen Größegefühl sich verbinden mag, ist aber an sich und sofort noch nicht mit einer näheren Vorstellung verbunden. Es müßte also eine Schilderung von jedem einzelnen Gemeindegenossen vorliegen. Dann könnte sich ein Bild von dem gesammten Bestand und Stand der Christenheit dem einzelnen Auge vormalen. Aber je mehr dieser Schilderungen würden, desto weniger könnte die Kraft des Einzelnen die Bilder zusammenschauen, ganz abgesehen von der Frage, ob auch die Schilderung treu, und wenn das, ob es auch die Auffassung ist.

Haben sich nun die Einzelgemeinden irgendwie formell verbunden, umspannt sie der Reif einer bestimmten Verfassung, so kann auch diese neue größere und reichere Einheit immerhin selbst wieder Gemeinde oder Kirche genannt werden, obgleich die einzelnen Glieder dieser großen Gemeinde, je größer die letztere ist, in desto häufigeren Fällen zu weit von einander abstehen, als daß das Ganze oder auch nur ein beträchtlicher Theil des Ganzen sich so leicht kennen lernen und so oft und in so annähernder Vollständigkeit sich versammeln könnte, wie das bei den Gliedern der Einzelgemeinde möglich ist. Dennoch ist der Begriff Gemeinde anwendbar, weil Einheit der Regierung, Gleichheit der hauptsächlichsten Ordnungen und Freizügigkeit aus jeder religiösen Einzelgemeinde in jede andere besteht.

Wir denken bei dieser Ausdehnung des Begriffs Gemeinde evangelischerseits an die Landeskirchen, Freikirchen, Dissenterkirchen, katholischerseits an die bischöflichen Kirchensprengel. Die nächst größere Einheit würde nun durch den Staat gemacht. Wir denken hier hinsichtlich der katholischen Kirche an den Fall, daß sich in einem Staat mehrere bischöfliche Sprengel befinden, welche nun der Staat mit einer gemeinsamen Gesetzgebung in Bezug auf die Kirche umfaßt, hinsichtlich der evangelischen Staatskirche an die Subsumtion mehrerer Provinzialkirchen unter ein gemeinsames staatskirchliches Kirchenregiment, hinsichtlich der etwa vorhandenen Dissenter- und Freikirchen gleichfalls an eine sie gemeinsam betreffende, die Vorsorge für Sittlichkeit und ruhiges Ver-

halten vertretende Staatsgesetzgebung. Es muß jedoch gesagt werden, daß ein rein staatliches oder staatspolizeiliches Gesetz der Natur der Sache nach die Bedeutung nie gewinnen kann, die in seinem Geltungsbereich befindlichen Kirchen oder Kirchensprengel zu einem Kirchenkörper höherer Stufe zusammenzubauen. Eine preußische Staats- oder Nationalkirche katholischer Konfession haben wir nicht; ebenso wenig wachsen die Sekten in eine kirchliche Vereinigung zusammen. Um eine Volkskirche zu sein, müßte die katholische Kirche in Preußen nach außen nicht blos geographisch, sondern auch freiheitlich sich abheben und zusammenschließen und den Kreislauf ihres Lebens einrichten können, wie sie allein oder in unbehindertem Zusammengehen mit dem Staat wollte. Diese Selbständigkeit bringt aber keine Staatsgesetzgebung zu Stande.

Es bleibt uns also als höhere Stufe oder weiterer Kreis mit kirchlicher Eigenthümlichkeit nach der Provinzialkirche nur die Gesammtstaatskirche in Ländern mit mehreren evangelischen Provinzialkirchen. Der nächste größere Kreis wäre nun auf evangelischer Seite eine Allianz von Kirchen verschiedener Länder. Indeß ist diese Vereinigung eine so freie, so wenig eine statutarische und das Leben der einzelnen Kirche mit neu hinzugebrachten Formen umfangende, vielmehr eine nur auf geistigen Austausch und moralische Wechselwirkung beschränkte, daß dadurch kein weiterer kirchlicher Körper organisirt wird. Eine eigentliche Verbindung von Kirchen ist die Allianz auch deshalb nicht, weil jeweils nicht ganze Kirchengemeinschaften, sondern nur aus denselben eine Anzahl von Freiwilligen und Lusttragenden zusammentreten.

Wollten wir dagegen einen nächstgrößeren Kreis durch die Gleichheit der Konfession gezogen sein lassen, so müssen wir uns erinnern, daß nur auf katholischer Seite mit der Gleichheit der Konfession die Einheit eines geschlossenen Kirchenkörpers verbunden ist. Weder die lutherische noch die reformirte Konfession sind in einem einheitlichen Kirchenthum vertreten. Noch weniger ist die evangelische Kirche eine Kirche im genauen Sinn des Worts, am allerwenigsten endlich die christliche Kirche. — Wir hätten gesehen, daß von einer sichtbaren Kirche je weiter die Kreise gezogen wer-

den, desto mehr nur so geredet werden kann, daß an der Ursprünglichkeit und Pünktlichkeit sowohl des einen wie des andern Begriffs Nachlaß geübt wird. Sichtbar heißt bald nicht mehr: in allen Theilen übersichtlich, sondern nur noch überhaupt in die Erscheinung fallend; Kirche wird mehr und mehr nur Bezeichnung für die Gesammtheit derer, welchen gewisse Merkmale bezüglich der Art der christlichen Gottesverehrung gemeinsam sind, ohne daß sie zu gegenseitigem Verkehr zusammengezogen, ohne daß sie von den gleichen sozialen und juridischen Banden umfaßt wären.

Was ist nun bei allen den Gemeinschaften, welche zusammen die christliche Kirche bilden, das gemeinsame Merkmal? Wir können nicht sagen: Dieses, daß in allen Gemeinschaften sämmtliche Mitglieder auf Christum getauft sind. Damit würden wir die Quäker aus der christlichen Kirche ausschließen. Umgekehrt wäre die Bestimmung, daß Christus überhaupt verehrt wird, eine zu weite und würde auch die Mohamedaner in die christliche Kirche einschließen. Wir müssen also sagen, das Gemeinsame besteht darin, daß Christus als religiöser Führer Aller anerkannt wird. Dieses Merkmal verbindet aber alle in der Kirche Befindlichen nur mit einem sehr dünnen Faden. Ist es uns Bedürfniß, eine eingreifendere Verwandtschaft, einen mächtigeren und tiefgründigeren Zusammenhang zu setzen, so müssen wir schon auf eine Verbindung Aller verzichten und uns mit einem Theil der Kirche begnügen, welcher allein sich auf solche tiefere Weise verbunden erachten läßt, mit anderen Worten: so taucht schon der Gedanke der unsichtbaren Kirche vor unserem Geiste auf.

Wer für uns zur unsichtbaren Kirche gehört, haben wir schon oben ausgesprochen. Wir fügen hier nur die Bemerkung bei, daß selbstverständlich das Maß, in welchem ein Christ den Geist Christi gewonnen hat, für seine Mitgliedschaft in der unsichtbaren Kirche nicht in Betracht kommt. In wem überhaupt der Geist Christi Lebensprinzip geworden ist, sei das Prinzip auch noch so wenig entfaltet und sollte auch er selbst sich noch nicht als Christ fühlen und schätzen, — der ist Mitglied der unsichtbaren Kirche.

Was sind nun die Bedingungen für das Vorkommen der unsichtbaren Kirche? Wir stellen voran, daß dieselbe nur unter

Voraussetzung der sichtbaren Kirche und durch die Vermittlung dieser entstehen kann. Der Raum für die erstere beschränkt sich auf die Ausdehnung, in welcher der Name Jesu als des Welterlösers bekannt ist. Damit erklären wir uns gegen eine Zwinglische Erweiterung des Orts der unsichtbaren Kirche, wie wir uns auch im Widerspruch gegen Krauß befinden, der in Zwinglischem Geist die Neigung zeigt, in das Reich Gottes, das er an die Stelle der unsichtbaren Kirche setzt, auch die „edlen Heiden" aufzunehmen. In diesem Fall ist das Reich Gottes nicht mehr christlich bestimmt, und die unsichtbare Kirche nicht blos in einem präziseren Titel ausgedrückt, sondern zu etwas anderem verwandelt. Nein, die unsichtbare Kirche, oder mit welch zutreffenderem Ausdruck man die intendirte Sache ausdrücken will, ist nur durch Christen konstituirt. Es würde nicht zureichen, auf den λογος σπερματικος zu verweisen und daraus ein Etwas von christlichem Charakter für die edlen Heiden ableiten zu wollen. Sonst wäre der Unterschied von Unbewußtheit und Bewußtsein, Vorbereitung und Erfüllung, Gesetz und Evangelium verwischt. Die σπερματα λογου konnten nie die Frucht der Versöhnung mit Gott, des Kindesstandes und des Kindschaftsgeistes tragen. Erst auf Grund der Erscheinung Christi und seines Werkes und des dieses Werk forttragenden und anbietenden Wortes konnte die wahre σπορα mit dem wahren Erfolg zu Stande kommen (1 Petri 1, 23). Damit ist ein weiterer Begriff von Reich Gottes ohne christliche Bestimmtheit, in welchem die edlen Heiden ihren Platz finden, in seiner Berechtigung keineswegs angefochten.

Die bekannte These der protestantischen Dogmatik über den Ort des Vorkommens der unsichtbaren Kirche lautet nun, wie bekannt, also: ubi evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Evangelische Predigt und stiftungsgemäße Sakramentsverwaltung zeigen in Betreff der unsichtbaren Kirche an, ubi sit, oder nach Bellarmin, dessen Ironie von durchaus keinem Belang ist, ubi lateat. Obiger Satz bedarf jedoch entschieden einer Korrektur. Julius Müller (Dogmatische Abhandlungen 1870) und Gottschick (Sichtbare und unsichtbare Kirche, Studien und Kritiken 1873) weisen mit Recht darauf hin, daß damit der Fundort der unsichtbaren Kirche zu eng begrenzt sei. Es ist bekannt, mit

welcher Weit- und Hochherzigkeit Luther der päbstlichen Kirche einen bedeutenden Bestand an wahren Christen zutraut. Und doch müssen wir sagen, das Evangelium wurde nicht recht gelehrt, noch war das Sakramentswesen in Ordnung nach dem Evangelium. Wir müßten also den Satz ermäßigen und sagen: Wo bei vielleicht sonst vielfach verdunkelter und mit menschlicher Ueberlieferung versetzter Lehre doch das Zeugniß von Christo und dem Erlöser nicht fehlt, und ebenso die wahren Sakramente, wenn gleich nicht als die einzigen Sakramente, vorhanden sind. Selbst die richtige Administration dürften wir nicht aufrecht erhalten, sofern doch gewiß mit dem Abendmahl eine solche Administration auf katholischer Seite nicht verbunden wird. Müller und Gottschick verweisen nun aber auf die sakramentslosen Quäker. Also stellen diese kein Kontingent zur unsichtbaren Kirche, und muß ihnen die wesentliche Verbindung mit Christo abgestritten werden? — Wir müssen die zweite Hälfte der protestantischen These opfern! — Nun hebt aber Müller auch zur ersten Hälfte mit berechtigter Nüchternheit hervor, daß das recte docere evangelium, recte im objektiven Sinn verstanden, keineswegs den regelmäßigen Erfolg von Hervorrufung wahren Christenthums auf Seiten der Zuhörer verbürge. Er weist darauf hin, daß eine ganze Gemeinde, in welcher übrigens die Heilslehre nach dem Verstand der evangelischen Kirche vollkommen korrekt gepredigt werde, sammt ihrem Prediger in geistlichem Schlafe liegen und verharren könne. Deßwegen gibt er dem recte eine subjektive oder ideale Wendung, wonach es bedeuten solle: im rechten Geiste, in der rechten geistlichen Lebendigkeit. Wo die Predigt des Evangeliums auf solche Weise erschalle, da sei allerdings immer unsichtbare Kirche, und wenn sie auch nur durch solchen Prediger selbst vertreten sei. Was wir jedoch Müller für die einzelne Gemeinde zugeben, das leugnen wir als allgemeine und regelmäßige Erfahrung. Auch eine nicht mit der warmen Hülle persönlicher Begeisterung und geistlicher Belebtheit umkleidete Predigt kann, wenn sie die evangelische Wahrheit ausspricht, evangelisches Leben erzeugen. Das müssen wir der objektiven Kraft des Evangeliums in allwege zutrauen. Wir können also das recte in seinem objektiven Sinn belassen; dagegen müssen wir das ubi erweitern, nämlich nicht von jedem einzelnen Punkt,

sondern von dem größeren kirchlichen Raum verstehen, auf welchem eine Predigt stattfindet, in welcher Christus als Erlöser bezeugt wird.

Uebrigens — warum sollte unter Voraussetzung einer todt rechtgläubigen Zeit nicht von allen Gemeinden gelten können, was wir von der einzelnen als möglich zugeben mußten? Warum muß immer, wo Gottes Wort ist, auch Gottes Volk, aktuelle Christenheit in pneumatischer Wahrheit sein? Warum kann Gottes Wort, und nicht blos dann, wenn es von gesalbtem Zeugenmund ergeht, nicht von überall her leer zurückkommen? Diese Hoffnung ruht einmal, wie schon angedeutet, in dem Vertrauen auf die objektive Kraft oder vollendete Güte des Wortes und auf den einzigartigen Nachdruck der Wirksamkeit, mit welcher Gott die Berührung seines Wortes mit den Menschenseelen nach Thunlichkeit begleitet, sodann aber auch auf der Ueberzeugung, daß der Mensch auf dieses Wort geschaffen, zur Aufnahme der in demselben angetragenen Güter innerlichst bestimmt ist. Wenn nun trotz des Letztbemerkten keine magischen Vorstellungen über die Art, wie Gott den sündigen Menschen durch das Wort überwältigt, hervortreten sollen, so müssen wir in diesem lutherischen Gedanken, von dem wir eben handeln, eine antipessimistische Anschauung von der menschlichen Natur eingeschlossen finden, nämlich diese: die menschliche Natur im Ganzen oder das Menschengeschlecht ist trotz des Sündenfalles und seiner langen Sündengeschichte seinem Gott nicht so verloren gegangen oder so ins Böse gerathen, daß es nicht noch Empfänglichkeit für das Gute übrig behalten hätte und zeigen würde, wenn das letztere in seiner ganzen Klarheit und Güte hervortritt. Dafür selbst ist wieder dies der Grund, daß Gott von Anbeginn der Sünde dem Menschheitsleben so viel göttliche Reagentien theils bewahrt, theils immer wieder neu zugesetzt und einverleibt hat, daß er darauf rechnen konnte, daß das Böse es nie in der Menschheit über das Gute gewinnen werde. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß damit die Freiheit keineswegs außer Beruf gesetzt ist, wie ja auch der weitest gehende Indeterminismus das Zugeständniß nicht versagen kann, daß auch die vires nativæ schließlich dativæ sind und daß das freiheitsfähige Subjekt sich als solches vorfindet und die Freiheitsanlage als eine vor aller Selbstimmung übernommene Ausstattung anzuerkennen hat. Ge=

denken wir noch dessen, daß Gott in der providentiellen Zusammenfügung und Bewegung der Elemente des äußeren Lebens und dem von selbst erfolgenden psychologischen Reflex derselben im Menschen — ein unberechenbar reiches Mittel für die Vorbereitung und Vermittlung seiner Heilseinwirkungen besitzt, so werden wir uns einen Einblick in den vernünftigen Grund des Glaubens- und Hoffnungswortes verschafft haben, daß, wo Gottes Wort ist, immer auch, ungefragt, in welchem Maß, Gottes Volk sein werde. Mitglieder der unsichtbaren Kirche kann es also überall geben, wo nur die Kunde von Jesu als dem Erlöser aus der Sünde ertönt, selbst wenn dieser Ton nur selten erklingt und durch ein Gewirr anderer Töne fast übertönt wird. Auch in den lichtarmen, von Aberglauben durchwucherten Kirchen im Orient oder in Südamerika werden wir an das Vorhandensein von einzelnen Seelen glauben, die, ob auch nicht bewußt, so doch instinktiv die Hauptsache, die Hand des Erlösers ergriffen haben und in kindlicher Frömmigkeit und kindlichem Frieden dahingehen, wenn sie auch sonst an Erkenntniß arm bleiben, und nebenher manchen Kram thörichter Ueberlieferung in ihrem Geist beherbergen. Ja wenn eine Kirche so stumpf und dumpf geworden sein sollte, daß sie nur noch im Bilde, durch das Krucifix predigte, — auch dort kann noch eine Seele ihren Heiland finden.

Haben wir eben gesehen, wie die sichtbare Kirche selbst bei sehr getrübter Auffassung und Erfüllung ihres Berufs doch zur Hervorbringung von Mitgliedern der unsichtbaren Kirche den Anstoß geben und wirksam sein kann, so gedenken wir noch, bis zu welchem Maß die sichtbare Kirche bei solcher Wirksamkeit verkleinert sein kann. Mit Recht sagt Gottschick: „Das Gebiet der sichtbaren Kirche ist überall dahin auszudehnen, wo es Kunde von Christo und Bekenntniß zu ihm gibt, sei seine Kunde auch dürftig und das Bekenntniß unbestimmt, gehöre der, bei welchem sich dies findet, einem sichtbaren Kirchenverband an oder nicht.“ Es ist denkbar, daß ein Christ aus einer Kirchengemeinschaft ausgeschieden oder ausgestoßen ist und in der Zwischenzeit, ehe er sich neu an eine andere Kirche anschließt, einem andern Anstoß zur Bekehrung wird. Hier haben wir einen kirchenlosen Christen, der aber doch in seiner alleinigen Person dem andern, den zu bekehren ihm gegeben wird, als sicht-

bare Kirche, d. h. als Ort und Träger der Kunde von und des Bekenntnisses zu Jesu gegenübersteht. Zugleich sehen wir hier, daß Punkte der unsichtbaren Kirche bisweilen aus allem Verband mit der sichtbaren Kirche gelöst sein können. Dieser Zustand ist aber sofort aufgehoben, nachdem ein solch isolirter Christ ex hypothesi das Glück gehabt hat, einen andern seines Glaubens und Lebens theilhaftig zu machen. Dann ist, wenn gleich im denkbar kleinsten Maße, sichtbare Kirche auch wieder als Gemeinschaft zu Stande gebracht.

Wenn wir nun gleich die Fähigkeit, Menschen zu Christen zu bilden, auch sakramentslosen Kirchen, ferner Kirchen mit getrübtem christlichem Bekenntniß, ja sogar einzelnen alles kirchlichen Bandes ledigen Personen zugeschrieben haben, und wenn wir weiter die Erzeugung lebendigen Christenthums nicht von selbsteigener Verbindung des letzteren mit seiner Bezeugung abhängig gesetzt haben, so bedingt doch das Dasein dessen, wovon wir abstrahirten, einen höheren Grad der Wahrscheinlichkeit und des Maßes der in Rede stehenden Erfolge. — Vorab wirkt eine Gesellschaft mehr als ein einzelner. Eine Gesellschaft wirkt schon durch den lockenden Anblick der Vereinigung Vieler und durch den Reiz des aus ihr hervorhauchenden Gemeingeistes. Sodann liegt in der Manchfaltigkeit von Individualitäten, welche jede Gesellschaft aufweisen wird, viel mehr Möglichkeit, daß derjenige, der noch zu bekehren ist, mit dem Seelsorger und Meister zusammentrifft, der ihm gerade noth thut.

Ist ferner die Lehre in einer Kirche reiner, die Hauptsache nicht blos vorhanden, sondern auch in den Mittelpunkt gestellt und am fleißigsten getrieben, so ist von selbst klar, daß evangelischer Glaube und evangelisches Leben reichlicher geweckt werden muß, als im gegenwärtigen Falle.

In wiefern stellen sich aber die Aussichten bei vorhandener Uebung der Sakramente um ein weiteres Maß günstiger? Ganz zuvörderst wieder schon deßwegen, weil eine solche Kirche schriftmäßiger ist, das Wort ungetheilter und ungebrochener zur Geltung bringt, während eine andere Kirche, welche die Verbindlichkeit der christlichen Gemeinde, zu taufen und das Abendmahl zu halten, fortdeutelt, dem Wort an seiner Kraft schadet, die es nur auf Grund

völliger Annahme und einfältiger Deutung voll äußern kann. Sodann aber ist das Sakrament, seine mystisch realen Wirkungen nicht geleugnet, aber bei Seite gelassen, — jedenfalls ein objektives Steigerungsmittel für die Eindrücklichkeit der Gnadenbotschaft. Zunächst wird schon durch die pflichtmäßige Ascese der Vorbereitung die Empfänglichkeit verstärkt und gespannt, sozusagen ein Bett für die Aufnahme des zu erwartenden Lebenszuflusses gegraben. Der Empfang selbst aber zeichnet sich vor der Anhörung der Predigt dadurch aus, daß er jedem Einzelnen besonders, daß er in packender Momentaneität und daß er auch der sinnlichen Seite des Menschen zu Theil wird. Sofern aber in jeder Gemeinde viele Schwache sind, und sofern auch der Starke immer wieder Zeiten erleben wird, wo er sich lasser erscheint und schwächer fühlt, so kann durch die Sakramente Erweckung, Aufrüttelung, Stärkung, Versicherung in höherem Maße erreicht werden, als wo nur gepredigt wird und eine Steigerung nur in verbesserten und verschärften Predigten bestehen kann.

Indem wir zu den subjektiven Kräften einer Kirche übergehen, so kann nicht geleugnet werden, daß die Zuthat subjektiver Belebtheit dem christlichen Zeugniß die Flügel und Fänge eines Adlers verleihen muß. Schon die auf Begabung, Bildung und idealer Richtung beruhende größere geistige Lebendigkeit in Verkündigung und sonstiger Vertretung der Gedanken des Evangeliums vermehrt und erhöht die Aussichten, daß dem Zuhörer das Gehörte durchs Herz geht. Noch etwas ganz Anderes, specifisch Höheres und Gewaltigeres ist es aber, wenn der Hauch geistlichen Lebens das christliche Zeugniß überweht. Durch reichliches Vorhandensein dieser subjektiven Kräfte kann eine im Punkt der Lehre und des Sakraments weniger richtig bestellte Kirche einer anderen, diesfalls richtiger bestellten, aber weniger von Leben ergriffenen und erfüllten Kirche rücksichtlich der Bedeutung für die unsichtbare Kirche gleich kommen.

Damit haben wir nun schon den Werth bezeichnet, den die unsichtbare Kirche für den Ungläubigen hat. Berührt sich der Ungläubige mit Stellen der sichtbaren Kirche, wo sich zugleich die unsichtbare Kirche mit ihrem Magnetismus zu fühlen gibt, so mag er eher fürs geistliche Leben gewonnen werden. Indeß liegt

es uns jetzt vielmehr an zu fragen: was hat der Gläubige von der unsichtbaren Kirche? So hübsch wie fein bemerkt Ritschl (über die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche, Stud. und Krit. 1859): Wenn man die unsichtbare Kirche als innern konzentrischen Kreis in der sichtbaren, als dem viel weiteren äußern vorstellen wolle, so möge man bedenken, daß man damit noch keinen Kreis habe, wenn man von der unsichtbaren Kirche blos aussagen könne, daß ihre Mitglieder mit Christo verbunden seien. Man habe da in dem großen Kreis der sichtbaren Kirche nur eben eine Anzahl von Punkten, von denen allerdings ein Radius auf den Mittelpunkt Christus, durch die aber keine verbindende Kreislinie gehe. — Wir wiederholen übrigens hiegegen aus dem oben Gesagten, daß auch die äußere Kreislinie in ihrem Lauf nie übersehen werden kann, sondern als Ganzes Gegenstand nur der inneren Anschauung ist. In der geistigen Anschauung wird nun auch die innere Kreislinie gezogen, von der ferner dem religiösen Bewußtsein feststeht, daß sie dem Auge Gottes, der die Seinen kennt, vollkommen offenbar ist.

Wenn nun aber auch der Gläubige dem Lauf der die unsichtbare Kirche durchziehenden Verbindungslinie nicht mit dem Auge folgen kann, so sind doch räumlich benachbarte Punkte der unsichtbaren Kirche sich nicht umsonst benachbart, vielmehr werden sie sich offenbar werden und eine bewußte und lebendige Bewegung auf einander annehmen. Gleich und gleich muß sich anziehen. Die gleich wahren und warmen Christen werden sich, wenn sie sich auf Seh- und Hörweite nahe kommen und eine Weile nahe bleiben, bald erkennen und irgendwie ausgesprochen verbinden. Es greift hier die Bemerkung Schleiermachers ein, daß die unsichtbare Kirche eigentlich immer die sichtbarste sein müßte, — sofern allerdings das Leben nach Aeußerung verlangt, der Glaube zu Werken, die Liebe Christi zum Bekenntniß und zur That für ihn treibt, wogegen Schleiermacher nicht genug bedenkt, daß es doch auch stille, verborgene Christen gibt, die zu den vorzüglichsten gehören. Julius Müller bestimmt von diesen Gesichtspunkten aus die Werthentfaltung und Lebensäußerung der unsichtbaren Kirche dahin, daß sich innerhalb der allgemeinen, rechtlichen und gewohnheitsmäßigen Verbindung aller Kirchgenossen eine größere oder geringere

Fülle von potenzirten Verbindungen vollziehe, welche auf freier Bethätigung eines wahlverwandtschaftlichen Zuges beruhen und welche sich durch den vollvertraulichen Austausch des geistlichen Lebensbesitzes charakterisiren. In gleicher Richtung bemerkt Schleiermacher, daß ein Moment der unsichtbaren Kirche damit konstituirt sei, (also auch der Genuß ihres Daseins und Werthes dadurch zu Stande komme), daß auf Grund gegenseitiger Durchsichtigkeit sich eine Berührung zwischen zweien oder mehreren in den innersten Antrieben vollziehe. Mit diesen Anschauungen von Theologen kommt auch der populäre Verstand vom Werth der unsichtbaren Kirche überein, wonach die Gemeinschaft der Heiligen dann erfahren werde, wenn sich vordem bekannte oder unbekannte Christen zusammenfinden und das gleiche christliche Leben gegen einander austauschen. Wir müssen jedoch bemerken, daß hier immer eine Erfahrung vom Werth der unsichtbaren Kirche erst dann gemacht wird, wenn sie sich versichtbart hat. Wenn Gottschick weiter auf die Erfahrungen im sonntäglichen Gottesdienst als ein Beispiel für die lebenskräftige Berührung mit der unsichtbaren Kirche hinweist, so kommt dieses Beispiel wohl immer auf das vorhin Erwähnte hinaus. Erhoben wird sich ein Geistlicher durch seine Zuhörer nur dann fühlen, wenn er weiß, daß er zu keiner Gemeinde redet, die dem Glauben an Christum abgeneigt oder feind ist. Die vorzugsweise Gläubigen wird er bald kennen. Predigt er nun, so hat er diese wohl auch vor Augen. Allerdings spricht die gläubige Zuhörerschaft nicht mit dem Geistlichen, aber der Pfarrer erinnert sich bei ihrem Anblick in einem summarischen Akt daran, was er sonst schon im Segen mit seinen Pfarrkindern und zumaligen geistlichen Freunden geistlich verhandelt hat. Und wie es in einem Zwiegespräch zweier sein kann, daß der Beitrag des einen in äußerst wenigen und kurzen Bemerkungen, dafür aber in stillleuchtendem Verständniß und Uebereinstimmung offenbarendem Blick besteht, so kann das gegen die Kanzel aufgeschlagene empfängliche Auge einer frommen Gemeinde auch eine Leistung ersetzen und wie eine Leistung wirken. Ist die Gemeinde aber gemischt, ist die Zahl der Entschiedenen eine kleine Minderheit, und entgeht deßhalb vielleicht dem Prediger das unläugbar Anregende ihres Anblicks in der Kirche, so weiß

er dennoch von ihnen: sie sehen und hören mich, und dieses Bewußtsein der sinnlichen Kommunikationsnähe ist von wesentlich wohlthuender Wirkung. Es wird nicht nöthig sein, uns nun auch auf den Standpunkt der Zuhörer zu versetzen, um ihre gottesdienstlichen Gemeinschaftserfahrungen gleichfalls psychologisch ausführlich auseinanderzusetzen: Item, die unsichtbare Kirche wirkt in diesen Fällen nicht mehr als solche, sie schaut uns vielmehr sichtbar ins Aug, spricht uns hörbar an, und drückt uns die Hand. Wir müssen uns auch im Blick auf das letztverhandelte Beispiel wohl hüten, alles, was einer gottesdienstlichen Versammlung an erbauender Kraft gegeben ist, auf die Gegenwart ächter Christen und den von diesen ausgehenden Hauch zurückzuführen. Sonst kommt der coetus als solcher zu sehr um seine psychologische Bedeutung.

Wo haben wir nun eine reine Wirkung der unsichtbaren Kirche als solcher?

Mit schönen Worten weist J. Müller auf jenes stille Händereichen im Geiste hin, das bei der Privaterbauung stattfinden möge im Andenken daran, daß ein hervorragendes Heilswort der heil. Schrift, an welchem gerade die Andacht verweilt, eine Bezugsquelle der Erbauung für alle wahren Christen in der Welt bilde.

Hier bleibt nun die unsichtbare Kirche wirklich unsichtbar und doch wird sie durch ihr Andenken zur Erbauung wirksam. Aber was sie wirkt ist doch nichts qualitativ Besonderes, sondern nur ein verstärkter Eindruck vom Wort, welches in dem weiteren Licht einer allgemeinen Nahrungsquelle für alle Christenherzen und eines Anziehungspunkts für die Gedanken von Millionen von Gläubigen als eine noch überwältigendere Größe auf uns zutritt. Wollten wir nörgeln, so könnten wir ferner einwerfen, daß wir nicht voraussetzen dürfen, daß alle Mitglieder der unsichtbaren Kirche in Gebrauch und Verständniß solcher Worte des Evangeliums mit uns zusammentreffen. Es lassen sich in Kirchen mit schwer verkümmerter Schriftpflege Christen denken, welche auf Grund der rohen Elemente von Christuspredigt, welche sie dort überkommen, wirklich zum Glauben an Christum gelangen, welche aber vielleicht nicht einmal den Spruch Ev. Johannis 3, 16

als solchen inne haben und in gläubigem Denken jemals durchkosten. Sogar mit solchen, welche die Schrift haben, lesen und erkennen, können wir auf vielen uns besonders erquickenden Ausruhepunkten oder entzückenden Aussichtshöhen der heil. Schrift kein geistiges Rendez-vous feiern. Ein Lutheraner kann bei der Stelle 1 Tim. 2, 4 einen Reformirten alter Observanz keineswegs ob eines begeisternden gemeinsamen Verständnisses im Geist begrüßen und umarmen. Ebenso ist einem Lutheraner an den Worten der Abendmahlseinsetzung die Vergegenwärtigung der Einpflanzung des leiblichen Lebens Christi besonders wichtig und köstlich, einem Reformirten aber, ja schon tausend andern im Lager der eigenen Konfession — nicht!

Indem wir uns nun zu der Bestimmung des eigentlichsten und bezeichnendsten Werthes unsres Theologumenons anschicken, treffen wir mit der Bemerkung Ritschls in seiner Rezension von A. Krauß' Schrift über die sichtbare und unsichtbare Kirche in Schürers theologischer Literaturzeitung 1876 zusammen, daß die Bedeutung der Idee der unsichtbaren Kirche in der durch ihre glaubenskräftige Erfassung bewirkten Gemüthsberuhigung bestehe. Ritschl führt dort ein höchst bedeutsames und durchschlagendes Citat aus einem Brief Luthers auf, den dieser 1530 dem gedrückten Melanchthon nach Augsburg schrieb: Dominus adaugeat tibi et nobis omnibus fidem. Quod si nos non habemus fidem, cur non saltem aliena fide solamur? Diese Worte können uns jedoch weniger in ihrer Beziehung auf die Situation des Melanchthon, als ohne dieselbe und mit dem Vorbehalt, daß die aliena fides mit unsichtbaren und unbenannten Subjekten verbunden werde, zum Ausdruck unsres Gedankens dienen. Melanchthon war ja in Augsburg nicht von lauter Unglauben und Kleinglauben umgeben, und weiterher war allein schon eben der briefliche Verkehr Luthers mit ihm eine mächtige Leistung von zwar nicht im Augenblick sichtbarer aber doch wohlbekannter Stelle. Die richtige Situationsgrundlage für die Offenbarung des eigenthümlichen Werths des Glaubensgedankens der unsichtbaren Kirche ist vielmehr diese, daß ein Kleingläubiger oder Kleinmüthiger wirklich religiös vereinsamt und hilflos ist oder doch sich völlig so erscheinen kann. Da greift er nun über die Grenzen seines

über Wohl und Wehe rücksichtlich seines Gemeinschaftsbedürfnisses zunächst entscheidenden Standorts in den weiteren ihm nicht näher nach den dortigen Verhältnissen bekannten Bereich der christlichen Predigt mit dem Glaubensurtheil hinaus, daß er doch wenigstens dort draußen gewiß eine Zahl christlicher Brüder und Schwestern habe und lehnt sich im Geist an ihre stärkende Reihe. Je mehr jemand durch Reisen oder durch Correspondenz und Lesen der kirchlichen Presse über die Zustände an den verschiedenen Orten der christlichen Kirche auf dem Laufenden ist, desto weniger wird er sich durch den Gedanken einer völlig unsichtbaren Kirche helfen müssen: wahrscheinlich wird er meistens glaubwürdige Kunde von gläubigen Personen, Vereinen, Gemeinden in der Ferne besitzen, auf die er nun als auf kraftgerüstete und vielversprechende Verfechter des Christenthums ganz bestimmt im Geiste hinschauen kann und zu seinem Troste dann hinschauen wird, wenn er in seiner näheren und ferneren Umgebung nur Unglauben gewahren sollte. Wer dagegen diese Mittel der Orientirung nicht besitzt oder in dem traurigen Fall wäre, einer Zeit anzugehören, wo die ganze Kirche an ein Feld voll Todtengebeine erinnern möchte, und sich auch von hoher Warte aus und an den fernsten Horizonten keine Oase mit grünem und regsamem Leben erspähen lassen wollte, der wäre am meisten in der spezifischen Lage, sich am Dogma von der unsichtbaren Kirche erholen zu können. Die Stärkung, welche ein Christ in solchem Falle empfängt, ist einmal eine Stärkung seines eigenen Glaubens. Ein merkwürdiger Fall: Der Gesammtglaube, gestärkt durch einen einzelnen Glaubensgedanken! Denn es handelt sich ja nicht blos um die Annahme der Wahrscheinlichkeit: es wird doch nicht so gar schlimm mit dem Christenthum stehen, sondern um den Glaubensgedanken: Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein! Sagen wir nun, der eigene Glaube werde gestärkt, so müssen wir auch genau zusehen, was dies heißt. Glaubensstärkung ist nicht blos Linderung des den eigenen Glauben über dem Bedauern, daß andere nicht glauben, begleitenden Schmerzgefühls, sondern Hebung eingetretener oder eintreten wollender Schwäche des Glaubens, Erlösung von Zweifeln an der Wahrheit oder dem zureichenden objektiven Grunde des Glaubens, Rückgängigmachung einer vorhandenen oder drohen-

den Neigung zum Unglauben. Die Stimmung dessen, der eine Glaubensstärkung bedarf, erzeugt sich aus der Frage: Ob es mit Recht Christus war, auf den wir bisher getraut haben, oder ob wir eines anderen warten, einen anderen suchen, oder gar überhaupt auf jede Erlösung verzichten sollen? Die Frage braucht nicht laut und klar im Geiste ausgesprochen zu werden; sie regt sich wohl nur leise, halblaut, als ein unwillkürlicher Tonreflex des umgebenden Un- und Kleinglaubens; unter dem Wasserspiegel des taghellen, vom Willen bewachten und bewachbaren Bewußtseins nagt sie mit winzigem Zahn und kaum hörbarer Reibung am Felsen unsres Glaubens: nur das Stimmungsresultat ist wohl bemerkbar! Da bricht der Gedanke an die unsichtbare Kirche wie eine hilfreiche Reserve aus dem Hintergrund des Bewußtseins hervor; dem sichtbaren Bild des umgebenden Unglaubens stellt sich das Glaubensbild ferner Brüder und Schwestern gegenüber.

Wir haben zweitens auf die Stärkung unsrer Hoffnung für das Reich Gottes aufmerksam zu machen. Der Schmerz über eine glaubensarme Umgebung oder ganze Zeit läßt vielleicht den eigenen Glauben zweifelfrei, kann aber unsere Hoffnung für die Zukunft des Reiches Gottes schwächen. Die geringen Dinge, was Glauben, Erkenntniß und Leben in der Kirche betrifft, können zu Zeiten auf weitem Raum so sehr gering sein, daß sich dem Auge des bekümmerten Christen eine Perspektive auf den trostlosesten Verfall der Kirche Christi auf Erde aufdrängen kann. Da gibt der Glaube an die verborgene aber im Glauben für gewiß vorhanden anzunehmende Zahl der Kinder Gottes die entweichende Hoffnung zurück. Der Glaubige sagt sich: Es sind gewiß noch zehn Gerechte in der Stadt Gottes, es sind noch sieben tausend in Israel; weiß ich nichts von ihnen, so sind sie am Bache Krith versteckt oder in Höhlen verborgen 1 Kön. 18, 4. Christus behält in der Menschheit einen eisernen Bestand von treuen Verehrern und Nachfolgern. Wenn auch natürlich nicht gesagt werden kann, wie groß derselbe sein kann, so hat er doch so zu sagen die dogmatische Größe und Masse, um Gott anzuziehen, um Gott in seinem positiven göttlichen Interesse für die Kirche zu erhalten und zur Ausgießung von neuen Gaben und Kräften zu reizen. Man könnte sich zwar auch ganz einfach der Treue dessen getrösten,

der gesagt hat: Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende! Allein dieses Beinnssein Christi ist mit reicheren Emanationen des Geistes Christi verbunden und eher auch von Offenbarungen seiner Herrlichkeit begleitet, wenn das Göttliche ein bestimmt großes Maß von Korrespondenzpunkten auf Erden besitzt, ein Maß, dessen Größebestimmung freilich Gott überlassen werden muß. Aber eine gewisse Größe und Fülle muß es haben, und daß es dieses Minimum, das also andererseits groß genug ist, um in Gott wohlwollende Rathschlüsse und gnädige Regierungsgedanken über seine Kirche zu erhalten oder ferner zu wecken, nie noch kleiner, also für die genannte Wirkung zu klein werden oder ganz verschwinden werde, — das eben ist hier der Glaube. Die Erde wird doch immer so viel Glauben und Liebe nach oben ausstrahlen, daß zur rechten Stunde der Himmel diese Ausstrahlungen in einem Geistesregen, in einem Pfingstgewitter zurückgeben wird. Gott wird sich auf das, was noch da ist, mit neuen Bestätigungen, Erlösungen, Ausstattungen aus seinem göttlichen Geistesschatz beziehen. Der Gedanke an die unsichtbare Kirche läßt uns nicht die Glocken der verlorenen, sondern die Glocken der in Zukunft erneuerten Kirche hören.

Die Freude und der Segen, welche die erhoffte Heimsuchung der Kirche durch ihren Herrn schaffen wird, werden zunächst an den Punkten genossen werden, an welchen der Regen der neuen göttlichen Gnade niedergegangen ist. Aber diese Freude ist eine solche, welche allem Christenvolk widerfahren soll. Sie kommt auch in die Gasse des einsamen Christen. Der Schall von dem, was der Herr gethan, wird ausgehen in alle Welt und alle frommen Herzen erquicken. Auch der einsame Christ weiß nun, wo herrliches Christenthum ist und darf auf leuchtende Punkte hinaussehen. Aber noch mehr, — was eben der Gedanke der Kirchenerneuerung besagt. Diese leuchtenden Punkte beglänzen nicht blos eine dunkle Umgebung, sie werfen vielmehr auch ein warmes und fortbrennendes Feuer aus, das sich vielleicht durch ganze Länder und über weite Meere verbreitet. Und so kann der einsame Christ die Funken dieses Feuers eines Tages auch an seinem dunklen und kalten Wohnorte über den trüben Dächern der Nachbarn ankommen sehen, und wo er Jahre und Jahrzehnt

lang unverstanden und allein wandelte, gewinnt er verständnißinnige, austauschfreudige und liebevolle Glaubensgenossen.

Wir nehmen wahr, daß diese Lebensbewegung, dieser neue Kirchenfrühling in einer mächtigen Versichtbarung der unsichtbaren Kirche und in einer Erfüllung hohler Kirchengebiete besteht mit dem Erfolg, daß hinfort auch an den letzteren Orten die sichtbare Kirche Erscheinung der unsichtbaren ist.

So zeigt sich unser Dogma auch als ein Dogma der kirchlichen Hoffnung, ja wir können sagen, falls der Ausdruck nicht für zu stark befunden werden sollte, — des kirchlichen Optimismus (jedenfalls Bonismus, da man ja auch schon von „Malismus" bei E. v. Hartmann geredet hat). Möge es uns gelungen sein, einiges Wenige zur Behauptung seines Platzes in der christlichen Dogmatik beigetragen zu haben. Krauß sagt, es widerstreite dem reinen religiösen Bewußtsein, zu sagen, ich glaube an die unsichtbare Kirche. Auf die Kirche, als eine Sache von menschlichem Inhalt, könne sich der Glaube nicht stellen. Er setzt darum für Kirche Reich Gottes. Aber ich dürfte dann auch nicht an das Reich Gottes glauben, wenigstens nicht, wenn ich es schon mit Menschen verbunden dächte, sondern schließlich nur an Gott, Christum und den heil. Geist. Stricte sind es auch nur diese, auf welche ein „glauben an" bezogen werden kann. Sofern ich aber nicht blos an der Existenz einer unsichtbaren Kirche festhalte, sondern von dem Glauben einer unsichtbaren Kirche eine Erholung und Belebung meines Glaubens- und Hoffnungsstandes und von der unsichtbaren Kirche selbst Erneuerungen und Belebungen der ganzen Kirche erwarte, so kann ein Glaube an die unsichtbare Kirche im relativen Sinne des Ausdrucks wohl verantwortet werden. Freilich könnte man sagen, dieser Glaube muß doch dem heil. Geiste zufallen, da dieser es ist, der die unsichtbare Kirche erzeugt hat und ihr ihren Gehalt und Werth bewahren muß. Dennoch kann nicht verkannt werden, daß das eigenthümliche, ebenso erhebende als demüthigende Mysterium unsres Dogmas in dem Gedanken liegt, daß die wahren Christen in der Welt gewürdigt sind, als gottgeschautes Ganze und gottgenügende Größe ein derivirter und mittelbarer Heilsfaktor zu sein.

Christus und der Essenismus.

Von Stadtpfarrer **Demmler** in Heilbronn.

Zweiter Artikel.

Mit dem Essenismus und dessen quellenmäßiger Darstellung hat sich unser erster Artikel befaßt. Wir kommen zur Untersuchung der Hauptfrage, ob in Christi Leben und Lehre sich Spuren finden, welche auf Beziehungen zwischen Ihm und dem Essenismus deuten?

Diese Frage a priori zu verneinen, etwa aus dogmatischen Gründen, wäre Thorheit, sie einfach durch das Stillschweigen der Evangelisten für erledigt zu halten, wäre oberflächlich geurtheilt, ihr die Berechtigung und das Interesse abzusprechen, wäre übereilt im Hinblick auf die manchfaltigen zeitgeschichtlichen Erscheinungen, deren Reflex im Leben Jesu mehr oder weniger deutlich sich erkennen läßt und die selbst wieder ein Licht auf dieses Leben werfen.

Ob nun die nicht zu bestreitende Möglichkeit von Beziehungen zwischen Christus und dem Essenismus sich als historische Wirklichkeit nachweisen lasse, ob es richtig ist, wie es am concisesten Grätz ausgesprochen hat, „daß Jesus das Essenerthum in neue Bahnen geleitet habe“, oder ob die objektive Prüfung der Geschichte des Herrn ein anderes sicheres Resultat in dieser Frage gestatte, — das zu eruiren, wäre unsere Aufgabe.

Es liegt in der Natur der Sache, daß dabei vorzugsweise die Anfänge des öffentlichen Lebens und Lehrens Christi näher zu betrachten sind. Denn unter allen Umständen dürften Beziehungen zwischen Christus und den Essenern in der ersten galiläischen Zeit am ehesten deutlich und sichtbar werden. In dem späteren, der Katastrophe sich zuneigenden Theil seines Lebens ist für irenische wie polemische Beziehungen zu dem Orden kaum ein Raum. Jede eingehendere Kenntnißnahme von den essenischen Bestrebungen müßte jedenfalls in die Zeit vor dem öffentlichen Auftreten Christi fallen; jede Art von Auseinandersetzung mit dieser Richtung würde am ehesten zu Anfang seines Wirkens denkbar sein.

Wir scheiden unsere Untersuchung in zwei Theile, die freilich vielfach auf einander weisen und in einander übergreifen, in die Untersuchung 1) des Lebens, 2) der Lehre Jesu bezüglich unsrer Frage.

Als Vorfrage ist zunächst zu erörtern: stand Johannes der Täufer in irgend welchem nachweisbaren Zusammenhang mit den Essenern?

Ein Vorurtheil gegen die Bejahung dieser Frage mag schon die Art geben, wie die evangelischen Quellen vom Auftreten des Täufers reden. Sie wissen lediglich nichts von irgend einer menschlichen Unterweisung und Vorbereitung für ihn, die synoptische Grundschrift wie Lucas und Johannes erklären ihn gleichermaßen für einen direkt von Gott berufenen und gesandten Propheten. Ebenso weiß aber auch Josephus, der beide — den Täufer wie die Essener — wohl kennt, von einem Zusammenhang zwischen beiden nichts.

Eine Vergleichung gibt eine Aehnlichkeit nur in den allgemeinsten Zügen an die Hand. Als gemeinsam mag allenfalls bezeichnet werden der ascetische Zug, der Wüstenaufenthalt, die Wassertaufe und der Ruf zur Heiligung.

Und doch bedarf es nur eines etwas tiefer dringenden Blicks, um zu erkennen, daß schon die Aeußerlichkeiten nicht stimmen wollen. Des Täufers Kameelhaaren-Gewand, seine wilde Nahrung wollen nicht passen zu den heiligen Gewanden und Speisen der Essener, ebensowenig sein einsames Auftreten und seine einsame Vorbereitung in der Wüste zu dem essenischen Erziehungssystem. Man muß, um in Solchem essenische Spuren zu finden, wie es geschehen ist, den Anachoreten Banus, von dem Josephus erzählt, erst zu einem Essener machen, wozu keinerlei Recht vorliegt und dann des Täufers Art durch dies Medium hindurch zur essenischen stempeln.

Was aber die Hauptsache ist, die einmalige Wassertaufe des Johannes und die fortgehenden Lustrationen der Essener sind völlig divergent, hier Mittel zur Hervorbringung äußerer levitischer Reinheit, dort Symbol ethischer Heiligung und Sündenvergebung. Vollends aber toto coelo verschieden ist die Predigt des Johannes von dem, was bei den Essenern gelehrt wurde. Die

Angelpunkte johanneischer Verkündigung, Buße, Gericht, Messias, finden wir nirgends im Essenismus betont und was wir von der Moralpredigt des Täufers wissen, läßt die Dinge weg oder stellt sie wenigstens nicht prinzipiell voran, die dem Essener das Ein und Alles sind.

Es kann darum die grätzische Behauptung nicht anders denn als völlig grundlos bezeichnet werden, daß die Wassertaufe des Johannes eine Aufnahme in die Essener-Gemeinde gewesen, vielleicht ohne die strenge Regel der Enthaltsamkeit, ohne Theilnahme an der Gütergemeinschaft u. s. f. Die Sache liegt vielmehr so, daß nicht der geringste Anhaltspunkt für einen Zusammenhang beider Erscheinungen vorliegt.

Damit fallen von selbst alle Schlußfolgerungen, die aus der Taufe Jesu durch Johannes auf eine eben dadurch begründete Beziehung des Herrn zum Essenismus gemacht werden. Es ist fast überflüssig, darauf hinzuweisen, daß selbst wenn die Dinge in Betreff des Verhältnisses des Täufers zu den Essenern anders lägen, doch die Taufe Christi lediglich nichts für ein Nähertreten des Herrn zu der fraglichen Anschauung beweisen würde. Denn dieselbe ist ja nach den Urkunden durchaus kein Eintritt in die engere Täufer-Genossenschaft. Christus hat vielmehr sofort nach der Taufe dadurch, daß er seine Wege von denen des Täufers schied, bekundet, daß er schon damals die Art und Wirksamkeit des Täufers nicht anders ansah, als wie er es später Matth. 11 in dem Ausspruch über das Verhältniß des Täufers zum Himmelreich und wieder Matth. 9, 14—17 in jenen vielsagenden Bildern darstellt.

Mehr als die Johannestaufe mag die Versuchungsgeschichte auf den ersten Blick etwas für unsere Untersuchung zu bieten scheinen.

Zwar nicht gerade das sich Zurückziehen Christi in die Wüste, denn daß dies Begehren der Einsamkeit für einen tiefen inneren Kampf mit dem essenischen Wohnen in Wüsten-Kolonieen behufs leichterer Scheidung von der in verkehrsreicheren Gegenden näherliegenden Verunreinigung nichts gemein hat, liegt auf der Hand.

Aber lassen nicht gerade die Versuchungen selbst in einen inneren Kampf hineinschauen, bei welchem es sich um ein Aendern

oder Aufgeben seiner bisherigen Anschauungen handelt und sind diese Anschauungen nicht essenisch? Sind die Punkte, um die sich die Versuchungen drehen, nicht die essenischen Gebote der Ascese, der Demuth und Armuth? Ists nicht das Brechen mit den Anschauungen des Ordens, was uns in dieser räthselhaften Geschichte vorgelegt wird?

Dagegen spricht zuerst, daß der Herr in diesem Fall aus der Versuchung als ein klarerer, bestimmterer, bewußterer Anhänger essenischer Anschauungen hätte hervorgehen müssen — denn eine Opposition gegen jene Anschauungen und Ordnungen gilt ihm ja als teuflische Versuchung. Er weist sie ohne die geringste Connivenz von der Hand.

Wenn die essenische Richtung seines Wesens und Lebens das in der Versuchung in Frage Gestellte gewesen wäre, so müßten die Spuren essenischer Prinzipien von dort an in seinem Reden und Wandeln klar erkennbar auf der Oberfläche liegen.

Aber es ist überhaupt falsch, in der Versuchungsgeschichte Christi die Darstellung moralischer Anfechtungen zu sehen, wie sie jedem Andern auch begegnen können. Zum Beweis dafür ist nicht nöthig, auf die Dogmatik zu recurriren, sondern die Erzählung der Evangelien, soviel darin schwierig und dunkel sein mag, gibt klar an die Hand, daß es der Herr als Christus, als Messias ist, der diese Versuchungen zu überwinden hat. Es handelt sich um ein Stellungnehmen nicht zu dem, was hinter ihm, sondern was vor ihm liegt, um den Weg, den er als Messias zu gehen hat. Nicht um Fasten oder Genießen, nicht um eine Frage der Ascese dreht es sich bei der ersten Versuchung, sondern um die Beweisung der ihm als Messias gegebenen Wunderkraft in seinem persönlichen Interesse. Nicht Demuth oder Hochmuth im Allgemeinen stehen sich bei der zweiten Versuchung gegenüber, sondern es handelt sich um die Art, wie er sich als Messias Glauben und Anerkennung verschaffen soll und darf. Und bei der dritten ist nicht der Gegensatz von Dienen und Herrschen, sondern der des Weltreichs in seiner Herrlichkeit und des messianischen Reichs mit seiner Niedrigkeit, seinem Dienst, seiner Verleugnung, was den Kern der Versuchung bildet. — Also auch hier weder positiv noch negativ Spuren eines Zusammenhangs mit dem Essenismus.

Wir kommen zur öffentlichen Wirksamkeit Christi.

Da findet sich schon in der allgemeinen Art seines Auftretens Gegensätzliches genug, Verwandtes mit dem Essenerthum so gut als Nichts. Welchen Kontrast bildet schon die Oeffentlichkeit seines Lehrens, das Durchziehen der Städte und Flecken seiner Heimath — wie es als bezeichnend für sein Wirken ausgesprochen ist z. B. Luc. 13, 26: εφαγομεν ενωπιον σου και επινομεν και εν ταις πλατειαις ημων εδιδαξας — das Wirken an jedem Ort, zu jeder Zeit, so lang es Tag war, gegen das weltflüchtige, menschenscheue, zurückgezogene, klösterliche Wesen der Essener! Christus, von Anfang an darauf ausgehend, zu suchen, zu helfen, die Schäden zu heilen, zu retten, aufzurufen und aufzuwecken, von sich aus Hand anzulegen, die Essener allezeit nur geneigt und willig, sich suchen zu lassen. Wie fern ist der essenische Orden von dem, was Christus gleich zuerst als die Aufgabe der von ihm geweckten Gemeinschaft ausspricht, ein Licht auf dem Leuchter, ein Salz der Erde zu sein.

Die Reform und Hebung seines Volkes, also gerade das, dem die Essener prinzipiell sich entzogen, was sie mit Bewußtsein aufgegeben hatten, ist sein Bestreben. Er steht mitten drinn im Leben seines Volkes, nimmt Theil an Allem, was an Glauben und Hoffen sein Herz bewegt, was von Gutem und Bösem in ihm war. Nichts ist und bleibt ihm fremd, nirgends eine Spur von jenem selbstbewußten, selbstgerechten, vornehmen sich Zurückziehen aus den allgemeinen Kreisen des Volkslebens, wie es für den Orden charakteristisch ist. Eine soziale Stellung, wie sie der Herr einnahm, ist gar nicht denkbar bei irgend welcher Neigung zu essenischen Anschauungen. Das Urtheil, das wir Matth. 11, 19 über Christus gefällt finden, mußte auch das jedes essenisch gerichteten Juden sein.

Er verkehrt auf eine freie, ungezwungene Art — unbekümmert um die über die Forderungen des Leviticus noch weit hinausgehenden Reinigkeitsansprüche seiner Zeit — mit denen, die jeder rechtgläubige Jude und der Essener am meisten zu meiden Grund hatte. Sein Essen und Trinken, sein fortwährender Verkehr mit den Zöllnern und Sündern, den Pharisäern von Anfang an anstößig, war jedenfalls für essenische Augen kein geringeres Scandalon.

Aber auch seine praktische Stellung zu den vorhandenen theokratischen Ordnungen vornemlich zu den Opfern, dem Priesterwesen, dem Tempel, zeigt charakteristische Unterschiede gegenüber dem Essenismus.

Nirgends bekämpft er direkt den Opferdienst selbst, jedenfalls nicht mit essenischen Gründen. Das Opfern selbst ist ihm nicht blos eine erlaubte, sondern für den Juden gebotene heilige Handlung. Er setzt die Anschauung vom Opfer und die Uebung desselben als Kulthandlung, wie sie unter dem Volk herkömmlich war, einfach voraus Matth. 5, 23. 8, 4. Eine Emanzipation vom geordneten Priesterthum und vom Tempel, welch letztere die Essener nur äußerlich durch Darbringung von Geschenken bemäntelten, ist nirgends von ihm gepredigt. Er weist die Geheilten zu den Priestern, erkennt die Autorität der Schriftgelehrten, die wenigstens für die damalige Zeit auch als Anhang zu den theoretischen Institutionen gelten können, in ihrem Kreis an, er erfüllt selbst durch persönliche Festtheilnahme, wie durch die Steuer die Pflicht gegen den Tempel. Ja statt sich von der gemeinsamen Kultstätte der Nation zurückzuziehen, ists ihm ein heiliges Anliegen, sie wieder zu dem zu machen, was sie nach Gottes Ordnung sein soll. Christi Tempelreinigung und die essenische Abfindung mit dem Tempel und dem auch ihnen anstößigen Treiben im Heiligthum ist ein sehr bezeichnender Kontrast.[1]

Freilich löst auch Christus die Seinen innerlich von den alten Institutionen: Seine Worte über den Werth der Opfer, über die, die auf Mosis Stuhl sitzen, über den Tempel sind

---

[1] Als ein Kuriosum, zugleich als ein Beweis, mit welchen Mitteln und Gründen der Zusammenhang Christi mit dem Essenismus durch jüdische Gelehrsamkeit bewiesen werden soll, mag hier angeführt werden, daß der Zug, den Markus bei der Tempelreinigung berichtet 11, 16 dem Herrn als essenische Tendenz aufgerechnet wird, weil nach Josephus die Essener nicht duldeten σκευος τι μετακινησαι — nemlich am Sabbath. Zwischen beiden Notizen ist lediglich kein Zusammenhang zu finden, außer daß das Wort σκευος in beiden vorkommt. Nur der kühnsten Phantasie und der leichtfertigsten, bodenlosesten Schriftstellerei, die sich aber trotzdem überall mit Quellenhaftigkeit brüstet, sind solche Fündlein möglich.

bekannt. Aber die Art und die Anbahnung dieser Lösung, dieser geistigen Befreiung von den alten Schranken hat nicht die geringste Verwandtschaft mit den Gründen äußerer levitischer Heiligkeitsbestrebungen, die den Essenismus bei seinem sich Fernhalten vom nationalen Kult leitete.

Aber wie das Objekt seiner Wirksamkeit und die dadurch bedingte Stellung in seinem Volk, so scheidet ihn auch die Art seiner Wirksamkeit scharf von dem Orden. Der Mittelpunkt seines Wirkens ist die Predigt, die sich bei den Essenern auch findet, aber nicht in dieser centralen Stellung.

Wie verschieden Art und Weise der Predigt Christi von allem bis dahin Gehörten war, — dafür liegt uns zunächst ein Zeugniß vor in dem unmittelbaren Eindruck, den das Volk davon hatte. Die Evangelien berichten mehr als einmal darüber, ich erinnere nur an Matth. 7, 28 f. Sodann in der Form der Predigt; wo ist eine Spur von dem, was wir als das einzig Charakteristische essenischer Predigtweise wissen, von der allegorisirenden, symbolisirenden Schriftauslegung, wo eine Spur von den Geheimlehren, die sie ohne Zweifel durch allegorische Ausdeutung aus dem alten Testament schöpften oder wenigstens begründeten? Man müßte denn nur nach der oben erwähnten Art durch das Wort *τα μυστηρια της βασιλειας των ουρανων* den Erweis essenischer Geheimlehre erbracht glauben.

Daß der Herr vor seinem öffentlichen Auftreten die Schrift genau kennen gelernt, sich in sie eingelesen und eingelebt, weist durchaus nicht auf die Wahrscheinlichkeit essenischen Unterrichts, denn solche Kenntniß der Schrift war in jenen Zeiten in Israel auf mancherlei Wegen zu erlangen; wie er aber die Schrift auslegt und anwendet, verbietet direkt an essenische Anleitung dazu zu denken.

Neben der Predigt Christi steht als eine wesentliche, wenn gleich jener nicht völlig coordinirte Funktion in seinem öffentlichen Leben seine heilende Thätigkeit; wo die Evangelien eine Uebersicht über Christi Wirksamkeit geben, wird überall des Heilens neben der Predigt gedacht. Matth. 4, 23 und sonst.[1]

[1] Ganz ähnlich steht ja auch noch in der apostolischen Missionspredigt neben der Friedenspredigt durch Christus die Segnung der Menschheit durch seine Heilungen. Ap. Gesch. 10, 36. 38.

Da das Heilen als eine auch unter den Essenern geübte Thätigkeit uns von den Quellen berichtet wird — freilich durchaus nicht als etwas, das bei ihnen eine so hervorragende Stelle einnimmt, wie im Leben Christi, — so konnte es nicht fehlen, daß hier Hebel eingesetzt wurden, um Beweismaterial für unsere Frage zu schaffen.

Soweit wir über das Heilverfahren der Essener unterrichtet sind, läßt sich erkennen, daß — nach der wohl allgemeinen Art jener Zeit — bei ihrem Heilen ein natürliches Verfahren, begründet auf Kenntniß der Heilkräfte von Pflanzen und Mineralien, und ein magisches Verfahren, beruhend auf einem geheimen Wissen von übernatürlichen Kräften und geübt durch Zauber und Beschwörungsformeln (vgl. die von ihnen so hoch gehaltene Kenntniß der Engelnamen) Hand in Hand ging. Daß diese Thätigkeit in unmittelbarem Zusammenhang mit den prinzipiellen Bestrebungen des Ordens gestanden, läßt sich nicht erkennen, vielmehr scheint diese Beschäftigung neben den mancherlei anderen, die von den Brüdern berichtet werden, hergegangen zu sein und hat wohl ihren Grund einestheils in der einem Theil der Brüderschaft bei ihrer Lebensart von selbst naheliegenden Naturbeobachtung (vgl. unsere Heilkünstler unter Schäfern und Bauern), anderntheils in den mystischen Studien, denen andere nach ihrer Neigung oblagen.[1]

Schon darum liegt ein ganz wesentlicher Unterschied zwischen dem Heilen der Essener und dem Christi. Nicht nur die Evangelisten, sondern der Herr selbst hat sein Heilen in die engste Beziehung zu seinem gottgeordneten Beruf gesetzt. Da er dem Täufer Antwort gibt auf die Frage nach seiner Messianität, spricht er eben dies aus in dem Wort Matth. 11, 5 wo er seine heilende Wirksamkeit sogar in die erste Stelle setzt, noch vor die Predigt des Evangeliums. Und sobald wir den einzelnen Heilungen nach-

[1] Mir scheint es gewagt, die Sache mit den philanthropischen Tendenzen des Ordens in Verbindung zu bringen. Die christlichen Klöster haben auch bis in die neueste Zeit in den romanischen Ländern so vielfach Apotheker und Doktoren geliefert — gewiß nicht blos und nicht in erster Linie aus Wohlthätigkeitsgründen.

gehen, finden wir wie eben dies überall in der manchfachsten Weise von ihm zum Ausdruck gebracht wird, wie das ethische und religiöse Moment bei seinem Heilen im Vordergrund steht.

So tritt schon von vorneherein Christi Thätigkeit auf diesem Gebiet in ein ganz anderes Licht als die entsprechende Thätigkeit im Kreis des Essenismus. Noch viel mehr aber wird die Verschiedenheit einleuchtend, beim Blick auf die Art, wie die heilende Kraft und Thätigkeit hier und dort erworben und ausgeübt wird. Bei den Essenern beruht ihr Heilen auf Studium der Natur oder der übernatürlichen Dinge. Es ist etwas durch Arbeiten, Suchen, Nachdenken Erworbenes. Davon ist bei Christus keine Spur. Er heilt als der, der Gottes Kraft in sich trägt. Er wendet nicht erlernte Kenntnisse an, sondern wie er als Messias die Macht hat, Sünde zu vergeben, so hat er unmittelbar damit die, dem Uebel zu steuern, wie er das selbst in unmittelbare Verbindung setzt; vgl. Matth. 9, 5: τι εστιν ευκοπωτερον. ειπειν αφεωνται σοι αι αμαρτιαι η ειπειν· εγειραι και περιπατει; man hat in unsern Tagen in den kurzen Bericht des Marcusevangeliums über die erste Heilung Christi viel, nur zu viel hineingelesen: wie Jesus fast ohne, ja wider seinen Willen auf dies Gebiet des Heilens gedrängt worden sei, wie er es nicht gesucht, sondern im Sturm und Drang dazu gekommen sei, von der Erschütterung der Masse, von der Macht des Augenblicks überwältigt. Das ist wohl zu viel. Aber das ist sicher, daß der Herr dem ersten Gedanken — und ähnlich ist es bei allen uns ausführlicher erzählten Krankenheilungen — nicht gegenübertritt als einer, der seine erlernte natürliche oder magische Kunst hier erprobt, sondern einfach als Träger des Gottesgeistes, dem eo ipso alle Geister gehorchen müssen. Es liegt auf der Hand, daß er von der natürlichen Heilkunst der Essener nichts gehabt und geübt. Denn daß er Fragen an die Kranken über ihre Leiden richtete oder die Hand ihnen auflegte, sie sonst berührte, auch zweimal Speichel anwendete, seinen Jüngern Oel zu gebrauchen befiehlt, (Oel war übrigens bei den Essenern verpönt) — kann doch wohl nicht im Ernst als Erweis eines natürlichen Heilverfahrens betrachtet werden. Ebensowenig aber weist die Art, wie Christus Teufel austreibt, die dämonischen Kranken heilt, auf eine essenische Quelle. Die

Digitized by Google

Vorstellung zunächst von der Besessenheit, wie sie Christi Wort und That voraussetzt, gehörte damals keinem speziellen Kreis an, sondern ist allgemein jüdisch, ja reicht noch weit hinaus über die Grenzen des Judenthums, wie ja auch ihr Ursprung kein jüdischer ist.

Die Art ferner, wie Christus diesen Kranken half, hat mit der sonst üblichen durch Beschwörung, wie sie auch die Essener gestützt auf ihre Geheimlehre übten, nichts gemein. Nirgends hat er bestimmte Formeln für die Austreibung, wie sie doch das Charakteristische bei allen Beschwörungen alter und neuer Zeit sind.

Allerdings redet er Matth. 17, 21 von ascetischen Mitteln zur Bereitung seiner Jünger für das Vermögen der Dämonenaustreibung. Aber Beten und Fasten sind zum ersten nichts spezifisch Essenisches und werden zum andern von Christo und in seiner Gemeinschaft in ganz anderer Art gefordert und geübt, als der essenische Orden sie anwendet.

Werfen wir noch einen Blick auf eine Seite der Thätigkeit Christi, in welcher, wenn irgend ein Zusammenhang zwischen ihm und dem Essenismus stattfände, derselbe sicher ans Licht treten müßte: das ist die Sammlung seiner Gemeinde, zunächst die Berufung seiner Jünger.

Wie fehlt hier positiv Alles, was für die Aufnahme in die Essenergemeinschaft charakteristisch ist, die Probezeit, das Novizenwesen, der vorausgehende Unterricht, die Formeln und Gelübde, das feste cärimoniöse Binden an die Gemeinschaft mit ihren Institutionen.

Wie frei, auf rein geistiger Grundlage ruhend, ein Verhältniß von Person zu Person ist Christi Gemeinschaft mit seinen Jüngern. Das Band des Glaubens bindet die Seinen an ihn und unter einander, kein Ordensgelübde, auch kein Ordensgeist. Während die essenischen Brüder durch Kleidung und Wohnung, durch Gemeinschaft des Mahls, des Gottesdienstes, durch eine Alles ordnende Regel wie vor Allem durch den strengen Abschluß gegen Heterodoxe zusammengebunden sind, finden wir als das Einzige, was Christus als ein äußeres Band und Kennzeichen der Zusammengehörigkeit den Seinen gibt — das Gebet, das er sie lehrt. Aber nicht nur für den Anfang, da nur ein kleiner

Kreis um ihn geschart war, sondern auch für den Fortgang seiner Gemeinde, beim Blick hinaus auf ihre Zukunft legt Jesus keinen Werth auf Formen und Verfassung. Man kann ja das, was er über die Ordnung der Gemeindeverhältnisse Matth. 18 sagt, nur im weitesten Sinn eine Gemeindeverfassung nennen, aber jedenfalls fehlt dieser Ordnung gerade das, was bei den Essenern die Hauptsache ist, die Klassen und Stufen in der Gemeinde, die hierarchische Organisation, das feierliche, genau organisirte Gerichts- und Ausschluß-Verfahren, die ganze ordnungsmäßige Gliederung. Wie einfach und natürlich ist hier Alles, wie feierlich, komplizirt, schablonenhaft, hierarchisch dort, der Ausschluß hier nicht Strafe einzelner Vergehungen gegen die Gebote der Gemeinschaft sondern nur ein Vollziehen und Aussprechen des zuvor vom Sünder selbst faktisch geschehenen Selbstausschlusses. Daß ein Gerichtsverfahren, eine Censur, wie sie die Essener ihren Genossen gegenüber übten nicht nach Christi Sinn war, dafür genügt es, auf das Gleichniß vom Unkraut unter dem Waizen hinzuweisen. Und wie das Wort: εστω σοι ωσπερ ο εθνικος και ο τελωνης auszulegen, nemlich unter keinen Umständen nach der harten, grausamen Praxis des essenischen Ordens, das zeigt jeder Blick auf Christi Art, wie er mit Zöllnern und Sündern und Abgefallenen umging, wie er nie dem Bußfertigen und Reumüthigen die Rückkehr verschloß.

Es möchte durch diesen kurzen Ueberblick über die Hauptzüge in Christi Lebensgeschichte und Wirksamkeit für jeden ruhig Urtheilenden der Beweis erbracht sein, daß hier wenigstens auf dem Gebiet des Lebens Jesu alle Indicien gegen einen Zusammenhang Christi mit dem Essenismus zeugen. Wir wollen nur hinzufügen, daß die Ausnützung und Ausdeutung einzelner Fakta für die vorliegende Frage zum Glück ziemlich verschollen und verklungen ist. Daß die geheimnißvollen, wunderbaren Fakta in Christi Leben, vor Allem Verklärung, Auferstehung, Himmelfahrt durch essenische Beihilfe zu Stand gekommen und durch Einschiebung und Zuhilfenahme unbekannter, nach Belieben auftauchender und verschwindender Ordensbrüder aufgeklärt werden können, glaubt wenigstens kein Vernünftiger mehr. Ebensowenig mag der Einzug in Jerusalem, das Schicken der Jünger zum Holen der Eselin, die Bereitwilligkeit des Besitzers, sie dem Meister zu geben, die

Art der Veranstaltung des letzten Passa und Aehnliches auch nur mit einem Schein von Begründung durch essenische Verbindungen erklärt werden.

Es läßt sich nicht leugnen, daß dem, der die Geschichte Jesu auf die vorliegende Frage hin ansieht, da und dort Einzelheiten vors Auge treten, die lichter zu werden scheinen, wenn eine Bekanntschaft Christi mit essenischem Wesen angenommen wird. Ich will nur ein Beispiel herausnehmen, das, soviel mir bekannt, sonst noch nicht besonders beachtet und verwerthet worden ist. Das Wort Christi Luc. 22 über das Schwertkaufen vor seinem Gang nach Gethsemane ist von jeher für viele Interpreten eine Crux gewesen. De Wette nennt die ganze Geschichte und ihren Zusammenhang unklar und folgert daraus nach seiner Art kurz, daß Lucas die Erzählung jedenfalls nicht aus erster Hand habe. Wieviel in alten und neuen Zeiten in die Worte hineingeheimnißt wurde, ist nur zu bekannt. Könnte es sich da nicht empfehlen, den Anstoß, daß der Herr Christus, der sanftmüthige und demüthige, derselbe der nachher den Gebrauch des Schwertes selbst scharf zurückweist, hier zum Kaufen und Nehmen desselben auffordert, dadurch zu heben, daß man die Worte Luc. 22 als Reminiscenz an essenischen Brauch erklärt? Es war den Ordensbrüdern fürs Gewöhnliche wie das Verfertigen, so das Tragen und Benützen von Waffen durch die Regel streng untersagt, aber gegenüber einem räuberischen Ueberfall (vgl. I. Art. S. 36) — und das ists ja, was Christus am Oelberg erwartet — war bewaffnete Abwehr gestattet.

Hiegegen, wie gegen Aehnliches, das aus den Evangelien zusammengelesen werden könnte, ist zu sagen, daß, wo die Geschichte in ihren großen Zügen so klar und scharf wider jeden Zusammenhang spricht, solche Einzelheiten, die dazu niemals über den Boden der Hypothese sich erheben können, nichts bedeuten und beweisen.

Aber die Freunde des fraglichen Zusammenhangs bauen ihre Meinung mehr noch als auf die Geschichte Jesu auf seine Lehre: es soll in seiner Lehre Vieles nicht zu erklären sein ohne die Annahme der Aneignung essenischer Lehrsätze durch ihn. Es werden hier zumeist nur einzelne Punkte, vereinzelte Dicta, die

nach Form oder Inhalt an essenische Lehren oder Anschauungen anklingen, aufgesucht und zusammengereiht. Und mit gutem Grund, denn sobald man den Blick aufs Große und Ganze, auf die prinzipielle Grundlage, auf den Geist seiner Lehre, auf den dogmatischen Bau, wie auf den ethischen Theil richtet, so muß die Unhaltbarkeit der obigen Behauptung sofort zu Tage treten. Es wäre überflüssig, zu diesem Behuf die ganze Lehre Christi in extenso durchzugehen; es genüge, auf die Hauptsachen hinzuweisen.

Da mag es zunächst keinen größeren Gegensatz geben, als wie er in der Anschauung von Gott zwischen Christi Lehre und dem essenischen System hervortritt, in der Lehre, die wie die dogmatische Grundlage so den religiösen Grundton auf beiden Seiten gibt und bestimmt. Der himmlische Vater, den Christus predigt, zu dem die Glaubigen im vollen Kindesverhältniß stehen sollen, dem glaubig, liebend, vertrauend sich hinzugeben ihre erste Pflicht und Aufgabe ist, das ist eine Gottesidee, daran der Essenismus mit seinem in erster Linie gesetzgebenden Gott, der durch pünktliche Erfüllung seiner zumeist äußerlichen Gebote geehrt sein will, nirgends auch nur von Weitem hinstreift.

Das Himmelreich, das auf die Erde gekommen ist, dieser Schlüssel- und Mittelpunkt der Lehre Christi, darin seine Predigt vom Verhältniß Gottes und der Menschen ihren kurzen, konkreten Ausdruck findet, hat keinen Platz in der Weltanschauung der Essener, auch nicht als Hoffnung. Denn ihre ganze Existenz ist ein Zeugniß dafür, daß ihnen der Glaube an die Möglichkeit der Bereitung des Gottesvolks zum Gottesreich entschwunden ist. Die große Hoffnung Israels, wie manchfaltig sie gedacht, wie fein oder grob sie im Einzelnen geglaubt wurde, sie ist für die Essener nicht mehr. Sie thun, was sie können nach der alten Ordnung in ihrem Kreis eine kleine gottgefällige Gemeinde darzustellen, aber daß es zu einem Gottesreich kommen könne auf Grundlage ihrer Bestrebungen, das kommt ihnen nicht in den Sinn. Es ist eine durch gar nichts zu begründende Behauptung, daß „ihr ganzes Leben nur dahin zielte, das Himmelreich und die kommende Zeit zu fördern.“ Ihr Blick war nach rückwärts gewendet, nicht nach vorwärts. Christi Wort Luc. 9, 62 enthält,

Digitized by Google

freilich etwas anders gedeutet als der nächste Sinn ist, das Urtheil über alle solche Bestrebungen.

Deshalb ist es auch ganz charakteristisch, daß nirgends in den Quellen davon die Rede ist, daß die doch damals im übrigen Volk so lebendigen Messias-Gedanken und -Hoffnungen in diesem Kreis eine Rolle gespielt. Es trifft nicht zu, wenn man dagegen sagt, daß Josephus und Philo diesen Hoffnungen fern gestanden; sie referiren doch sonst in ihren Schriften von diesem die Nation aufs Tiefste bewegenden Ausblick. Als einziger Beweis für das Vorhandensein, ja das lebhafte Versirtwerden der Messiashoffnung unter den Essenern pflegt man sich auf das Buch Henoch zu berufen, in welchem Reste alter essenischer Ordensliteratur aufbewahrt seien. Solang aber dies nichts weiter ist als eine sehr problematische Behauptung, bleibt es dabei, daß diese Hoffnung, wenn auch gewiß von den Essenern nicht ausdrücklich verworfen — das kann ja bei ihrem festen Glauben an die Schriften des alten Testaments nicht sein — doch in ihrem Gedankenkreis keine eingreifende Rolle spielte. Das kann schon darum kaum anders sein, weil das ganze Judenthum der damaligen Zeit nur einen Messias kennt, der kommt, nachdem das Volk gerecht geworden ist. Die christliche Idee: der Messias ist der, der das Volk gerecht macht, liegt der jüdischen Betrachtung fern. War nun Streben und Hoffen, das Volk als solches gerecht zu machen und dadurch für die Ankunft des Messias zu bereiten, von den Essenern prinzipiell aufgegeben, so konnten sie unmöglich dem Kommen desselben in ihrem Denken und Glauben eine bedeutendere Stelle einräumen.

Eben darin aber liegt eine geradezu unausfüllbare Kluft zwischen der Lehre Christi und dem Essenismus. Von Christus wird Alles im Himmel und auf Erden bezogen auf die centrale Stellung, die er als Messias, als der Sohn Gottes, als der Träger göttlicher Gnade und Wahrheit einnimmt; sein ganzes Auftreten ruht darauf, seine ganze Lehre dreht sich um diesen Mittelpunkt. Dies im Einzelnen nachzuweisen, ist unnöthige Mühe.

Es handelt sich für unsere Frage speziell um zwei Punkte, zunächst um die Erkenntniß, daß der Essenismus der denkbarst ungünstige Boden war, um einen in seinen Anschauungen groß

gewordenen oder ihnen nur nahestehenden Mann auf das Messias-bewußtsein und die Messiaslaufbahn vorzubereiten, daß, wenn überhaupt für das messianische Auftreten Christi Anknüpfungspunkte in den damaligen religiösen Vorstellungen und Bestrebungen gesucht werden sollen, der Essenismus sich dazu zuletzt eignet.

Wichtiger noch scheint uns die Frage: Läßt sich nach unsern Quellen eine Entwicklung Jesu zum Messias-Bewußtsein nachweisen oder trägt er von Anfang an diese Ueberzeugung in sich? Die Antwort darauf ist entscheidend über die Möglichkeit eines Hervorgehens Christi aus essenischen Kreisen. Nur bei der Bejahung des ersten Falls gibt es eine solche Möglichkeit, der Erweis des zweiten schließt sie unmittelbar aus.

Nun beruft sich die erstere Meinung vor Allem darauf, daß nach den Quellen offenbar Christi Predigt zuerst die Predigt von seinem Reich gewesen, nicht die von seiner Person als Messias. Aber sobald man genauer zusieht, ist unbestreitbar, daß implicite in jener — sofern sie nicht, wie die Predigt des Täufers und andrer jüdischer Richtungen eine Hinweisung auf ein kommendes, sondern die Verkündigung eines erschienenen Reiches war — diese gegeben ist. Das Gekommensein des Gottes-Reichs ohne Messias zu verkünden ist ein Unding nicht blos nach den damaligen Begriffen, sondern nach der ganzen Anschauung der Offenbarung, speziell der in den Propheten gegebenen. Wenn Christus das Reich Gottes als vorhanden predigte — und das finden wir unmittelbar nach seinem Auftreten — so war dies eine mittelbare, für den Nachdenkenden wohl verständliche Predigt von Ihm, als dem Bringer desselben, als dem Messias. Die Ausführungen Weizsäckers über diesen Punkt in seinen Untersuchungen scheinen mir unwidersprechlich.

Aber es ist nicht nur das Messias-Bewußtsein im Allgemeinen, dessen Entwicklung bei einem essenisch gerichteten Mann kaum begreiflich wäre, sondern es ist ebenso die Art, wie Christus dieses Bewußtsein von Anfang an ausspricht, welche allem Essenismus schnurstracks zuwider ist. Ich hebe aus der Menge dessen, was die Evangelien in dieser Beziehung bieten, nur dreierlei heraus, das sie aus der allerersten Zeit der Wirksamkeit Jesu berichten: zuerst des εγω δε λεγω υμιν im Gegensatz zur Autorität

des Gesetzes resp. des alten Gesetzgebers, dessen Name nächst dem Gottes der allerheiligste, dessen Verehrung die denkbar größte bei den Essenern war. Dann die Stellung, die sich Christus beim Weltgericht gibt Matth. 7, 21 ff. (vgl. das ενεκεν εμου 5, 11) — wohl der stärkste Ausdruck seiner göttlichen Würde aus der ersten Zeit seines Wirkens. Endlich das Wort Marc. 2, 28 κυριος εστι ο υιος του ανθρωπου και του σαββατου, wofür es in einem essenischen Bewußtsein lediglich keinen Anknüpfungspunkt und kein Verständniß gibt.

Was schon aus dem Bisherigen hervorgeht und sich weiter durch jeden Blick auf Christi Geschichte, Wort und Werk bestätigt, ist, daß hier die Gewißheit eigner neuer göttlicher Offenbarung lebendig ist, in Allem den Grundton bildet, während bei den Essenern nur der Geist der Autorität und Tradition waltet, und dies in einem solchen Grad und Maß, daß ihnen jedes Auftreten und Wirken, wie wir es im Leben Christi vor uns haben, nicht blos als grundstürzender Irrthum, sondern ganz sicher als Gotteslästerung erscheinen mußte. Die scharfen Urtheile über den Herrn, welche uns die Evangelien von pharisäischer Seite aufbehalten haben, können auf essenischer unmöglich milder gedacht werden. Es ist wahrlich nicht nöthig, seinen Standpunkt auf dem Boden des Christenthums zu nehmen, um in Christi Stiftung nach Wort und Werk nirgends eine Fortbildung essenischer Dinge zu schauen, sondern das verbietet überall der unbefangen betrachtete und in seiner Reinheit aufgefaßte Essenismus von selber. Aber allerdings spricht sich Christus so klar und bündig über das Neue, das in ihm gekommen, aus, daß es für Jeden, dem Christi Selbstbewußtsein noch ein Faktor ist, mit dem er zu rechnen hat in historischen Dingen, unzweifelhaft sein muß. Der Herr selber hat nichts davon gewußt, daß große oder kleine Stücke seines Denkens und Lehrens aus alten menschlichen Formen und Arten der Frömmigkeit entspringen: sein Werk war ihm ein Ganzes aus einem Guß und Geist und ein neues. Ohne das hätte er die Gleichnisse vom alten Kleid und neuen Lappen, vom neuen Wein und den alten Schläuchen nicht sprechen können. Es sei gestattet, dies noch etwas eingehender zu verfolgen.

Der eben erwähnte Gegensatz zeigt sich schlagend im beider-

seitigen Verhältniß zur seitherigen Offenbarung Gottes, zum alten Testament. Da gehen, wenn wir die Grundstelle der Bergpredigt darüber ins Auge fassen, die Wege zusammen bis zum ου καταλυειν, aber schon der Begriff der Plerose, wie er nun auch gedeutet werden mag, ist auf essenischer Seite undenkbar, weil die πληρωσις eine Unterscheidung von vergänglicher Form und ewigem Inhalt voraussetzt, die aller essenischen Anschauung widerstrebt. Daß durch die Plerose Christi dem Gesetz — und zwar dem Ritual- wie Moral-Gesetz, denn zweifellos befaßt der νομος Matth. 5, 17 in Christo Sinn beides — seine Schranke, die nationale, juridische, temporale, abgestreift wird, geht aus der ganzen weiteren Lehrentwicklung Jesu über diesen Punkt wie aus seiner Basis unwidersprechlich hervor. Nur unter dieser Voraussetzung und bei dieser Auffassung der πληρωσις lassen sich auch die Worte des Herrn Matth. 5, 18 und vor Allem 19 in Harmonie bringen mit seiner sonstigen Lehre und seinem Leben. Eine solche Plerose gibt es aber für den Essener nicht.

Christus gibt die Erfüllung des Gesetzes, die wohl prinzipiell in demselben beschlossen lag, aber faktisch nicht in ihm und von ihm dargestellt war. Die Essener wissen Form und Inhalt nicht zu scheiden, sie bleiben auf dem Standpunkt des Buchstabens.

Freilich scheinen ihre in Artikel I. besprochenen Laxheiten gegenüber den Forderungen des Cärimonial-Gesetzes, ihr Unterlassen der vorgeschriebenen Opfer, ihr sich Dispensiren vom Tempelbesuch, dafür zu sprechen, daß sie dem Ritual-Gesetz gegenüber wenigstens eine andere Stellung eingenommen. Ja man schließt wohl aus dieser ihrer Flucht vor den Opfern, daß der Schriftgelehrte essenisch gedacht, den Christus für nicht fern vom Reiche Gottes erklärt ob seiner Antwort, daß Gottes- und Nächstenliebe πλειον εστι παντων των ολοκαυματων και θυσιων. Wenn nur nicht (vgl. Artikel I.) ein genaueres Zusehen erkennen ließe, daß zwar Philo gern seinen Essenern solchen Ruhm freier philosophischer Denkweise beigelegt, daß aber diese Vernachlässigung des Ritual-Gesetzes bei ihnen ihren Grund selbst in nichts Andrem als rituellen Bedenklichkeiten, in übertriebener Furcht vor levitischer Unreinheit hatte und daß dafür alle andern Ordnungen des Ritual-Codex um so peinlicher und strenger mit mehr

als buchstäblicher Genauigkeit erfüllt wurden: so insonderheit die Sabbatordnung, die Reinigungs-Gebräuche, die Speise-Gesetze. Weisen ja schon die Symbole, die der Novize bei der Aufnahme in den Orden empfängt, darauf, wie hoch gerade dieser Theil des Gesetzes dem Essener steht. Wie Christus in ganz andrer Weise zum Ritual-Gesetz sich gestellt, wie er — ohne gegen seine Vorschriften zu zeugen, wenn er auch der falschen Tradition und Praxis öfters entgegentreten mußte, — seine Jünger und sein Volk auf den dem Ritual-Gesetz zu Grund liegenden ethischen Gehalt hinwies und dadurch über die Schranke des Buchstabens auf einen freieren Standpunkt zu heben suchte, ist bekannt. Es mögen zur Bezeichnung der Kluft, die ihn in dem Punkt vom Essenismus trennt, nur folgende Stellen genannt werden: Matth. 9, 13 in Beziehung auf die Opfer.[1] Vgl. auch Marc. 12, 33; in Beziehung auf den Sabbat: Marc. 2, 23 ff. Matth. 12, 9—14. Levitische Reinigung: Matth. 15, 1 ff. Fastengebote: Matth. 9, 14. Speisegesetze: Matth. 15, 11. Dazu noch so Manches in der großen Strafpredigt gegen den Pharisäismus, der in allen diesen Dingen der leibhaftige nur praktischere Bruder des Essenismus ist.

Eine Betrachtung der beiderseitigen Stellung zum ethischen Theil des Gesetzes zeigt nicht weniger als das Vorhergehende den durchgreifenden Unterschied. Freilich macht die der unsern entgegengesetzte Ansicht gerade diesen Theil der Lehre Christi zum Ausgangspunkt und zur Hauptstütze für sich. Mit völligem Unrecht, wie wir glauben.

Gemeinsam ist zunächst der Predigt Christi wie dem essenischen System, daß konform dem alttestamentlichen Canon das gottwohlgefällige Menschendasein im Begriff des *δικαιος* und der *δικαιοσυνη* zusammengefaßt wird. Das ist aber zum ersten aus dem gemeinsamen alttestamentlichen Boden genommen und

---

[1] So sehr der Essenismus die Barmherzigkeit übte und die Opfer zurücksetzte, so ist doch höchst unwahrscheinlich, daß er beides in so nahe Verbindung brachte. Vielmehr hatte nach den Quellen die Geringschätzung der Opfer ihren Grund in der Ueberschätzung einer andern cärimonialgesetzlichen Uebung, der Lustrationen.

Digitized by Google

ist zum andern allen Richtungen jüdischer Frömmigkeit der damaligen Zeit gemein. Daß Christus den Begriff nicht aus dem essenischen, sondern aus dem allgemeinen Sprachgebrauch aufgenommen, dafür spricht — so präzis und spezifisch er ihn in seiner eigenen Lehre faßt — die öftere Anwendung in dem allgemeinen volksthümlichen Sinn vgl. z. B. Luc. 5, 32. Daß ihm aber diese *δικαιοσυνη* nicht genügte, daß die von ihm geforderte eine andere sein müsse als die seither geübte, enthält das zunächst gegen die Pharisäer gerichtete Wort Matth. 5, 20. Denn was der Herr hier an der Gerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten tadelt, ist gewiß nicht blos die Menge von Mißbräuchen, die hier sich eingenistet hatten, sondern sein Wort geht hier wie später Matth. 16, 6. 11. gegen die ganze äußerliche Auffassung des Sittengesetzes bei den Pharisäern, die dasselbe als eine Summe gesetzlicher Vorschriften, seine Erfüllung in einem Quantum guter Werke sahen, gegen den ganzen juridischen Standpunkt, der die Tendenz und den Gehalt des Sittengesetzes verkannte und verkehrte. Diese Anschauung war freilich in der Erscheinungsform des Gesetzes selbst begründet: aber die Juden jener Zeit und zwar die Essener nicht minder als die andern, hielten diese Schranke desselben zäh fest, übertrieben sie noch und kamen dadurch dazu, statt der sittlichen Gesinnung in erster Linie eine Menge guter Werke zu fordern.

Dem gegenüber hat nun Christus durch seine Plerose des Gesetzes nicht nur die Ausschreitungen und Mißstände jüdischer Theorie und Praxis in Beziehung aufs Gesetz abgethan, sondern das Gesetz selbst jener Schranke entkleidet und eben dadurch den Begriff der *δικαιοσυνη* in einer Weise, die unter den jüdischen Richtungen nicht blos unbekannt, sondern positiv unmöglich war, vertieft, erneuert, prinzipiell umgebildet. Es ist hier nicht der Ort, das im Einzelnen nachzuweisen. Die Hauptpunkte, die für uns gegenüber dem Essenismus in Betracht kommen, sind zum ersten die Betonung der prinzipiellen Bedeutung der sittlichen Gesinnung, durch welche die That allein Werth erhält. Wir weisen dafür aus der ersten Zeit Christi nur hin auf die Worte Matth. 7, 17 ff 6, 22 ff. Davon weiß die essenische Moral nichts, ebensowenig als für sie eine Zusammenfassung des gesamm-

ten Gesetzes in die zwei Gebote der Gottes- und Nächsten-Liebe denkbar ist. Wie viel, das davon weit abliegt, ist dem Orden von prinzipieller höchster Wichtigkeit!

Daß jene drei Kategorien essenischer Moral, wie sie Philo aufzählt, das *φιλαρετον*, *φιλοθεον*, *φιλανθρωπον*, in deren erster man etwa die sittliche Gesinnung, in den andern Christi Grundgebote finden könnte, mehr philonisch sind als essenisch, darauf hat schon Artikel I. hingewiesen.

Die Gottesliebe findet sich aber in Christi Lehre nicht blos als ein Hauptgebot, sondern der Herr macht sie zum bewegenden Prinzip für die ganze Ethik. Die Erfüllung des Sittengesetzes soll geschehen Matth. 5, 45 *οπως γενησθε υιοι του πατρος υμων του εν ουρανοις*. Von solcher Vertiefung der Moral kann kein noch so großer Verehrer des Essenismus etwas beim Orden entdecken.

Als charakteristisch für dessen Moral hat sich uns (vgl. Artikel I.) zweierlei vor Andrem ergeben: Ascese und Humanität. Die Ascese des Ordens und ihr Grund, die Anschauung des natürlichen Lebens mit seiner Bewegung, seinem Verkehr, seinen Pflichten als einer fortwährenden Quelle der Verunreinigung ist etwas, was dem Geist der Lehre Christi diametral entgegengesetzt ist. Es ist überflüssig, hiefür einzelne Stellen aufzuführen, schon die Bergpredigt bietet deren eine Menge. Ein prägnantes Wort ist auch das oben schon angeführte zunächst gegen die Pharisäer und Johannisjünger gerichtete Matth. 9, 15. Josephus gibt davon Zeugniß, daß in Folge dieser Art das ganze Wesen der Essener einen ängstlichen, scheuen Charakter angenommen habe, Knaben vergleicht er sie, die vor ihren Erziehern sich fürchten. Wem fallen dabei nicht die paulinischen Schilderungen ein von dem knechtischen Stand unter der alten Offenbarung und der Erhebung der Menschen zur Freiheit durch Christus? Und diesen selben Eindruck gibt die ganze Schrift des neuen Testaments wieder, das ist auch für Jakobus das Charakteristische an dem, was Christus gebracht, daß es ein *νομος της ελευθεριας* ist. Was sie aber sagen, ist nur der einfache Reflex des Lichts, das für jedes sehende Auge offenbar auf Person und Wort und Wandel Jesu Christi liegt, der Ausdruck der Wahrheit, die sich am für-

zesten und einfachsten in den johanneischen Worten zusammengefaßt findet Joh. 8, 31. 32. 36.

Aber so fern Christus dieser Seite essenischer Moral steht, um so näher scheint er ihr bezüglich ihres anderen Charakteristikums zu sein, um so mehr wird er wenigstens in Sachen der Humanität für einen unzweifelhaften Geistes-Verwandten des Essenismus ausgegeben. Und es ist sicher, daß auf diesem Gebiet durch geschickte Zusammenordnung beiderseitiger Aussprüche am ehesten der Schein völliger Uebereinstimmung und damit einer Abhängigkeit des „Weisen von Nazaret" von den essenischen Brüdern erweckt werden kann. Man vergißt nur, daß mit der Uebereinstimmung einzelner Sätze und Lehren noch lange nicht weder äußere Abhängigkeit noch innere Einheit bewiesen ist.[1]

Der charakteristische Unterschied zwischen Christus und dem Essenismus auf diesem Gebiet scheint mir klarzuliegen, sobald man drei Punkte ins Auge faßt, nemlich die Begründung, die Intensivität und Extensivität der Nächstenliebe hier wie dort.

Christus gründet die Nächstenliebe unmittelbar und prinzipiell auf die Gottesliebe. Sie ist der Baum, der aus dieser Wurzel nothwendig erwachsen muß und allein erwachsen kann. Darum werden beide Gebote nicht nur in Parallele gestellt, sondern gleichgesetzt Matth. 22.

Im essenischen System ist die Uebung der Barmherzigkeit eine Art des Gottesdiensts, neben der manche andre coordinirt einhergehen. So breit auch der Raum ist, den die Humanitätsbestrebungen in ihrer Praxis eingenommen, so hoch der Werth, der ihnen beigelegt wird, sie bleiben ihnen doch nichts weiter als gute Werke, die zur Frömmigkeit gehören, sind ihnen aber niemals die centrale Lebensäußerung der Frömmigkeit selbst.

Aus diesem Unterschied resultirt sofort die Verschiedenheit bezüglich der Intensivität. — Den Nächsten lieben als sich selbst, ist nicht essenisch und konnte es nicht sein, da dazu eine Tiefe der Demuth, eine Echtheit der Selbstverleugnung nothwendig ist, wie sie nur auf christlichem Boden gedacht werden kann, niemals

[1] Ganz ähnlich steht es mit den auf den ersten Blick sehr auffallenden Parallelen zwischen der Bergpredigt und buddhistischen Schriften.

aber auf dem Gebiet eines Systems, das den geistlichen Hochmuth, die Selbstgerechtigkeit nicht blos durch seine ganze Richtung so gut als der Pharisäismus hervorrufen mußte, das ihn sogar durch Einrichtung der verschiedenen Klassen innerhalb des Ordens privilegirte. Ein Ueberwinden des Hasses, wie es Christus verlangt, ist für den Essener, der den Haß gegen die ἀδικοι in seinem Aufnahme-Eid feierlich zu beschwören hatte, völlig undenkbar. Von der suchenden Liebe Christi im Gegensatz zur essenischen Humanität, die sich suchen läßt, ist schon oben die Rede gewesen. — Damit hängt eng zusammen der Unterschied in Beziehung auf die extensive Seite. Von einer Ueberwindung der nationalen Schranken kann beim Essenismus keine Rede sein. Vom barmherzigen Samariter weiß der Orden nichts. Man kann auch nicht sagen, daß eine zwar nicht theoretische aber praktische Ausfüllung dieser Mängel, wodurch die ganze Fülle und Tiefe der von Christi gepredigten Nächstenliebe auch als bei ihnen vorhanden sich erweise, in ihren die Sklaverei bekämpfenden Tendenzen liege. Darin ruhe eine Anerkennung der Gleichwerthigkeit aller Menschen, die prinzipiell dem Wort Christi, den Nächsten zu lieben als sich selbst, nicht nachstehe, ja in praktischer Ausführung noch mehr leiste, als christliche Humanität im Anfang und durch lange Jahrhunderte fertig gebracht. Dabei vergißt man, daß die Reform des Volks und der Menschheit, wie sie Christus durch Gründung des Reiches Gottes schaffen wollte, nicht mit dem Umsturz von Einrichtungen beginnen konnte, die mit dem ganzen sozialen Leben aufs Engste verwachsen waren, deren rasche Auflösung nur zu den größten Wirrsalen, zur vollständigen sozialen Revolution hätte führen müssen, daß die Abschaffung solcher Noth- und Mißstände dem Geist der neuen Stiftung überlassen bleiben mußte, während innerhalb der engen Schranken eines Ordens solche dem übrigen gesellschaftlichen Wesen in der Welt widersprechende Einrichtungen ohne Gefahr aufgestellt werden konnten. Ohne dem Essenismus zu nahe zu treten, wird wohl behauptet werden können, daß seine Anschauung von der Aufhebung der Sklaverei zum mindesten ebensowohl aus dem Ordens- als aus dem Humanitäts-Interesse hervorgegangen ist.

Ueberhaupt, wenn man von der philosophischen Aufputzung,

die Philo den essenischen Humanitäts-Bestrebungen gegeben hat, absieht, erinnern dieselben ganz auffallend an die „guten Werke" des mittelalterlichen Katholizismus. Es ist der Standpunkt des Gesetzes, nicht der freien evangelischen Liebe, der darin sich geltend macht. Wäre es anders gewesen, hätten diese Dinge die hohe prinzipielle Bedeutung für den Essenismus gehabt, wie die Lobredner des Ordens es gern darstellen, so hätte dieser Sauerteig das Ganze durchsäuern, die andern Elemente sich ähnlich gestalten müssen. Das levitisch-ascetische, äußerlich-gesetzliche Wesen hätte davor weichen müssen. Wir finden nichts davon. Der Essenismus ist von seiner Stiftung an, so lang wir überhaupt von ihm wissen, eine starre, in sich geschlossene Erscheinung gewesen, idem semper voltus eademque frons. Es ist keine neue Idee, kein neues Prinzip gewesen, das mit ihrer Philanthropie in die alte Gesetzlichkeit hereinkam. Die Brüder haben graduell praktisch auf diesem Gebiet mehr geleistet und sich mehr ausgezeichnet als wir sonst im Judenthum finden, aber prinzipiell sind sie keineswegs über die alttestamentliche resp. über die nachkanonische Anschauung von diesen Dingen hinausgegangen.

Christus steht vom Anfang seines Wirkens an nicht mehr auf dem Gesetzesstandpunkt. Es fehlt ja nicht an solchen, die vor Allem auf die Bergpredigt sich stützend behaupten, daß der Herr anfänglich nichts weiter als ein Gesetzeslehrer gewesen. Das heißt aber verkennen, daß Christi Absicht von Anfang an auf Stiftung des Gottesreichs als einer neuen Ordnung der Dinge geht, in welchen der Wille Gottes nicht blos geboten sondern erfüllt wird, daß er nicht Gesetz für sich, sondern dazu von Anfang an das Evangelium predigt: Die Plerose des Gesetzes in ihm führt über den Gesetzesstandpunkt selbst hinaus.

Es würde über die dieser Arbeit gesteckten Grenzen weit hinausgehen, wollten wir Christi Lehre vom Reich Gottes im Einzelnen erörtern und auf unsere spezielle Frage hin ansehen. Es würde sich aber fast an jedem Punkt dasselbe erheben lassen, nemlich daß für die Anschauung vom Reich Gottes, wie sie in Christo lebte, — ganz abgesehen von der Thatsache der Stiftung desselben durch ihn — ein Anknüpfungspunkt im Essenismus sich nicht findet. Ich mache in aller Kürze nur auf folgende charakteristische Punkte noch aufmerksam.

Von Anfang an sind es die geistlich Armen, die Unwürdigen, die Kranken, die Sünder, die er herzuruft. Gleichnisse wie vom verlorenen Sohn, vom Pharisäer und Zöllner treffen mit ihrer Spitze auch essenische Theorie und Praxis. Im Reiche Gottes ist nach des Herrn Gleichnissen während des αιων ουτος eine Mischung der Bösen und Guten unvermeidlich, Gott wird scheiden am Tag der Ernte, — prinzipiell entgegen dem Standpunkt des Ordens.

Man halte ferner die Bedingungen des Eintritts, wie sie Christus in den Makarismen der Bergpredigt, in der Predigt der μετανοια, der Forderung der πιστις aufstellt, zusammen mit dem, was die Quellen über die Aufnahme in den Essenerorden berichten, so wird die diametrale Verschiedenheit klar sein.

Ferner ließe sich bei einem nur irgendwie essenisch gerichteten oder angehauchten Christus nie ein Begriff des Reichs Gottes denken, wie wir ihn bei Jesu finden. Von essenischen Anschauungen aus müßte das autoritative, organisirte, hierarchische Element nothwendig sich darin zeigen und präponderiren, modern ausgedrückt, es müßte ein strenger Kirchenbegriff die Idee des Reichs Gottes vertreten.

Wäre die Anschauung katholischer Theologen richtig, daß der Begriff der Kirche nach römischer Lehre und Christi Begriff vom Reiche Gottes, soweit es auf dieser Welt ist, sich decken, dann lägen Fäden vor, die eine Anknüpfung an den Essenismus ermöglichten. Charakteristisch ist aber gerade in Christi Lehre, wie sehr der Begriff der Kirche zunächst hinter den des Reichs Gottes zurücktritt. Es ist in der ganzen ersten Zeit — also gerade in der, da Christus nach der Anschauung unserer Gegner vom Essenismus hergekommen wäre — von der Kirche lediglich nicht die Rede. Und da er zum erstenmal von ihr redet, geschieht dies sehr bezeichnend im Futur: οικοδομησω την εκκλησιαν. Seinen Aposteln gibt er keine äußerliche sondern eine geistige Amtsgewalt. Ihre Autorität ruht nicht auf hierarchischen Institutionen, sondern auf dem Besitz des Geistes und Christi Vollmacht. Die Schlüsselgewalt ist den Jüngern übertragen, sofern sie Geistträger sind. Es wird freilich dem Petrus ein Vorzug gegeben, der aber lediglich auf seinem Charakter und seinem Bekenntniß beruht und

keinerlei hierarchische Prärogative begründet. Vielmehr spricht Christus ausdrücklich den übrigen Jüngern dieselbe Gewalt zu, sofern sie mit demselben Geist ausgerüstet werden wie Petrus.

Was will es gegenüber von solchen absoluten Gegensätzen, da gerade die konstitutiven Faktoren in beiden Anschauungen völlig andere, vielfach direkt widersprechende sind, bedeuten, wenn nun auf der Peripherie bei der oder jener Einzelheit eine Uebereinstimmung sich zeigt, die freilich, sobald man genauer zusieht, auch fast stets auf Worte oder auf blosen Schein hinauskommt? Nicht um zu dem, wie wir glauben, aus dem Vorhergehenden schon feststehenden Resultat noch wesentlich neue Beweisgründe hinzuzufügen, sondern lediglich der Vollständigkeit halber mag auch der hauptsächlichsten dieser Einzelheiten noch gedacht werden, obwohl sie die Wichtigkeit weit nicht besitzen, zu der sie gewöhnlich bei Besprechung unserer Frage aufgebauscht werden.

Da wird zumeist die Aehnlichkeit der Anschauung und Aussprüche Jesu über den Eid mit dem Schwurverbot der Essener herausgestellt.

Der ganze Charakter der Gesetzgebung Christi in der Bergpredigt aber, wenn der Ausdruck erlaubt ist, weist darauf hin, daß wie die andern Gebote und Verbote so auch das Wort über das Schwören den Charakter eines idealen Gesetzes hat, nicht eines buchstäblichen, daß im Gegensatz zur Theorie und Praxis der damaligen Zeit die Pflicht absoluter Wahrhaftigkeit dadurch eingeschärft werden soll. Dies macht für den Christen den Eid überflüssig, dies ists, weshalb das Ja und Nein für ihn genügen soll, ohne irgendwelche Schwurform. Ueber das essenische Verbot des Schwörens und seine Gründe haben wir uns Artikel I. S. 48 ausgesprochen. Bezeichnend ist, daß ein furchtbarer Eidschwur mit der Aufnahme in den Orden verbunden ist, nach diesem erst halten sie jeden Eid für Sünde. Christus hat für die Aufnahme in seine Gemeinschaft keinerlei äußerliche eidliche Verpflichtung aufgestellt, aber er hat, wo der Eid ihm von Obrigkeitswegen auferlegt war, ihn nicht für Sünde geachtet, sondern denselben abgelegt.

Noch viel weniger stichhaltig ist die so oft behauptete Verwandtschaft der Anschauung Jesu und der Essener über Ehe und Eigenthum.

Das letztere anlangend, so heißt es aller Geschichte ins Gesicht schlagen, wenn man die gemeinsame Reisekasse Christi und

seiner Jünger für eine Kopie essenischer Gütergemeinschaft ausgibt. Ebensogut könnte man ihr Zusammenleben als ein mönchisch organisirtes, klösterliches bezeichnen. Daß Christus persönlich arm war, oft und viel vor den Gefahren des Reichthums gewarnt, die leiblich Armen wegen der durch ihre Noth geweckteren Empfänglichkeit fürs Höhere selig gepriesen, daß er da und dort als Probe ächter Selbstverleugnung Aufgeben des irdischen Guts gefordert (Luc. 14, 33. kann nicht zu einem allgemeinen Gebot für alle Gläubigen gestempelt werden) — ist wahr, aber eine klarliegende Uebertreibung ist, daß er den Verzicht auf Eigengut und vollends die Uebergabe des Eignen an die Gemeinschaft als nothwendig für den Menschen zum Eingang ins Himmelreich aufgestellt.

Wie mit den Anschauungen über das Eigenthum verhält sichs mit denen über die Ehe. Nur daß hier die Verschiedenheit noch klarer auf der Hand liegt. Daß Christus persönlich ehelos gewesen, spricht doch nicht für Verachtung oder Verwerfung der Ehe. War nicht der erste und größte seiner Jünger ein verheiratheter Mann? Und wie stimmt zur essenischen Anschauung, die freilich nicht ganz konsequent und übereinstimmend innerhalb des Ordens war (vgl. Artikel I.), die aber jedenfalls, auch sofern sie die Ehe duldete, in ihr eine Quelle unzähliger Verunreinigungen sah und sie deshalb mit allen möglichen Gesetzen und Cautelen umgab, das Wort Christi, darin er die Ehe als ursprüngliche Gottesordnung den Seinen vorhält? Die rein ethische Anschauung von der Ehe, die sich in Christi Auslegung des sechsten Gebots ihren Ausdruck gibt, kontrastirt stark mit der levitischen Anschauung, die im Essenismus das erste ist.

Ein Wort Christi, wenn man es rein für sich nimmt und preßt, möchte noch am ehesten für essenische Anschauungen auf diesem Gebiet verwendet werden, das bekannte: ειοιν ευνουχοι, οιτινες ευνουχισαν εαυτους δια την βασιλειαν των ουρανων. Sobald man aber bei diesem vielumstrittenen Wort nicht blos Christi sonstige Anschauungen über die Ehe sondern vor Allem die Zeit und die Umstände, unter denen es gesprochen, ins Aug faßt, verliert es sofort den Sinn, den unsre Gegner wie die mönchisch-christliche Anschauung früherer Jahrhunderte darin finden — die Bezeichnung der Ehelosigkeit als einer höheren,

vollkommeneren Stufe der Sittlichkeit und Religiosität. Aehnlich wollen Worte wie Luc. 14, 26 und andere, die scheinbar eine Auflösung aller Bande der Familie predigen, im Zusammenhang der ganzen Lehre Christi und im Licht der Zeit, da sie gesprochen wurden, verstanden aber nicht als disjecta membra für sich aufgelesen und verwerthet werden.

Was bei diesen einzelnen Punkten mit aller Mühe herausgestellt werden kann, geht über bloße Anklänge nicht hinaus. Die prinzipielle Diskrepanz der Lehre Jesu von der essenischen wird durch solches nicht aufgehoben, sondern bei genauerer Betrachtung nur bestätigt. Dazu stehen diesen wenigen Anklängen eine Menge von Stellen gegenüber, in denen Christus essenischer Theorie und Praxis ihr Urtheil spricht, wie sich das aus der obigen Darstellung schon in Beziehung auf das Hauptsächlichste, die Aeußerlichkeit und den Buchstabendienst, die Organisation und Exklusivität, die Ascese und das levitische Wesen des Ordens ergibt.

Daß Christus jedoch mit den hiehergehörigen Reden den Essenismus nicht direkt bekämpft, sondern nur mitgetroffen und mitverurtheilt, ist durchaus wahrscheinlich. Wenigstens ist völlig glaublich zu machen, wenn freilich auch der absolute Beweis nicht erbracht werden kann, daß schon zur Zeit der Abfassung unserer Evangelienschriften keinerlei Erinnerung an eine Beziehung Jesu zu den Essenern vorhanden war. Das ergibt sich nicht nur aus dem Stillschweigen der Schriftsteller, sondern noch klarer daraus, daß ein Evangelist wenigstens, wenn er solche direkte Worte Christi gegen den Essenismus gekannt hätte, sie gewiß verwendet und zusammengestellt haben würde. Lucas nemlich nimmt ja in seinem Evangelium vielfach Rücksicht auf die Fragen der apostolischen Zeit und stellt Christi Lehrreden nach Kategorien zusammen, welche seiner Zeit nahe lagen. Nun ergibt sich aber aus den Episteln des Paulus, daß essenische Anschauungen, wenigstens einige für den Orden charakteristische Ideen in die Christengemeinden eingedrungen waren. So wäre gewiß Interesse dagewesen und für den „paulinischen Evangelisten“ kein geringes, etwaige Aussprüche Christi gegen den Essenismus als Korrektur dieser häretischen Abirrungen entgegen- und zusammen-zustellen. Wir finden aber davon nichts im Evangelium — nach unsrer Anschau-

ung ein Beweis, daß die verschiedenen alten Quellen, die Lucas gekannt und benützt, von einer direkten Opposition Christi gegen die Anschauungen des Ordens nichts enthalten haben.

Gehen wir um einen Schritt weiter zurück, so wird sich sagen lassen, wenn der Essenismus ein Standpunkt gewesen wäre, den Christus für sich zu überwinden gehabt, so müßten die Spuren der Auseinandersetzung irgendwie in seinen Worten sich noch zeigen, sogut als in den Episteln des Paulus sich Hinweisungen genug finden auf des Saulus Art und Anschauung.

Wir sind mit der uns gestellten Frage zu Ende: es ist freilich nur ein negatives Resultat, das wir gewonnen, aber unsrer Meinung nach wenigstens wohl ein festes und sicheres. Es verlohnt sich nicht, nachdem wir Christi Wort und Leben selbst in Beziehung auf unsre Frage näher beschaut, noch den luftigen Schlüssen nachzugehen, die aus einzelnen Anschauungen und Erscheinungen der apostolischen Zeit auf Christi Verhältniß zum Essenismus gemacht werden.

Weder das, was die Kirchenväter über Jakobus, den Bruder Christi, überliefert haben, noch die Gütergemeinschaft der Urgemeinde in Jerusalem, noch die sog. ebionitische Lehre der Epistel des Jakobus, noch die sog. essenischen Elemente der Apokalypse, am allerwenigsten aber die von Paulus als häretisch bekämpften zum Essenismus hinneigenden Anschauungen in den Gemeinden Asiens — von den aus Mangel an historischem Sinn und Vorliebe für das Mönchthum herrührenden Behauptungen einzelner Kirchenväter speziell des Hieronymus über das Verhältniß des Essenismus zum Urchristenthum ganz zu schweigen — nichts von alle dem gibt irgend welches Fundament, auf dem sich die Bejahung unsrer Frage aufbauen ließe.

Für Christi Verhältniß zum Orden scheint bei der ersten Betrachtung das Wort Luc. 9, 50 allein zu gelten: *ος ουκ εστι καϑ' υμων, υπερ υμων εστιν*, allein jedes tiefere Eingehen zeigt, daß dies Wort in der Anwendung auf den Essenismus seine ganz nothwendige, nicht zu umgehende Ergänzung hat in dem andern, dem Ausdruck des prinzipiellen Gegensatzes Luc. 11, 23: *ο μη ων μετ' εμου, κατ' εμου εστιν και ο μη συναγων μετ' εμου σκορπιζει.*

Panthera.

Eine geschichtliche Studie

von **Gustav Rösch,** Pfarrer in Langenbrand,
Mitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Der Eintritt Jesu Christi in die Menschheit ist nach der Aussage des diesem Ereigniß zeitlich am nächsten stehenden Zeugen, des Apostels Paulus, in Gal. 4, 4 auf dem natürlichen Wege der Geburt von einem Weibe geschehen. Involvirt diese Aussage auch den Glauben des Apostels an die natürliche Erzeugung Jesu Christi? Ja wohl, lautet die Parole auf der linken von Usteri bis Keim und O. Pfleiderer mit der einzigen Ausnahme Hilgenfelds. Zu leise spricht aber für dieses Ja die paulinische Ableitung Jesu „nach dem Fleische von dem Samen Davids" in Röm. 1, 3 und von dem „Samen Abrahams" in Röm. 4, 13 und Gal. 3, 16 im Verein mit der synoptischen Analogie derer, „die von Weibern geboren sind", in Matth. 11, 11 und Luc. 7, 28 zu Gal. 4, 4, da die genealogische Combination Jesu mit David und Abraham nicht nothwendig weiter führt, als zur Freiheit der Wahl unter den drei Folgerungen entweder der davidischen Abkunft der Mutter Maria mit Franz Delitzsch, oder des bloß stief- und nährväterlichen Verhältnisses Josephs mit der herkömmlichen Exegese, oder endlich des latitudinarischen Gebrauches des Ausdrucks „vom Samen Davids" oder „Abrahams" im Sinn der idealen Erfüllung der Messiasverheißungen in der Person Jesu mit v. Hofmann. Laut genug sprechen dagegen für ein Nein einerseits die Parallelisirung Jesu Christi mit dem Urmenschen Adam im Römer- und ersten Korintherbrief und andererseits die Präcisirung der Menschwerdung zu einer Sendung des Sohnes vom Vater εν ομοιωματι σαρκος αμαρτιας, welcher Märtyrer von einem Terminus in Röm. 8, 3 einen specifischen Unterschied der Leiblichkeit Jesu Christi von der gewöhnlich menschlichen anzeigt. Diesen Unterschied können wir unmöglich doketisch in einer physischen, sondern nur in einer moralischen Qualität suchen. Da nun der Apostel die letztere nach Röm. 5, 12—19 bei den gewöhnlichen Menschen als Sünde durch die väterliche Zeugung von Adam her fortgepflanzt werden läßt, so muß er für Jesus Christus, dessen

Leiblichkeit er sich nur als ein ομοιωμα der gewöhnlich menschlichen vorstellt, einen göttlichen Generationsakt bei der Mutter Maria vorausgesetzt haben.

Kann aber Paulus diese Theorie über den Hergang der Menschwerdung Jesu Christi ohne einen Rückhalt in der Ueberzeugung wenigstens der Esoteriker im Urchristenthum von deren Thatsächlichkeit concipirt haben? Diese Frage zu bejahen, ist unmöglich, da ein etwaiger Rekurs an die dem Apostel gewordenen unmittelbaren, speciellen Offenbarungen durch die Undenkbarkeit der göttlichen Einschränkung der Offenbarung über den fraglichen Punkt auf den einzigen Paulus abgeschnitten wird, und abgesehen von der Offenbarung der Bruch des vormaligen Pharisäers mit dem herkömmlichen, eine rein menschlich davidische Abkunft verlangenden Messiasbegriff durch die Auffassung der Erdengestalt Jesu Christi als einer schon durch den Anfang ihres Werdens gottmenschlichen Persönlichkeit unerklärlich wird ohne dessen Bewußtsein der Uebereinstimmung mit dem Urtheil von Auctoritäten innerhalb der neuen Glaubensgemeinschaft, welche den auch hier anfänglich noch allgemeinen Schluß aus dem Aufwachsen Jesu in der Zimmermannshütte in Nazareth auf seine Geburt aus der Zimmermannsehe in Folge ihrer gegentheiligen, sei es auf dem Wege der Offenbarung oder der Cognition gewonnenen, Ueberzeugung zurückwiesen. Ein Protest, welcher früher oder später über die christlichen Kreise hinaus unter die profane Menge drang und in deren von der gemeinen Gewöhnlichkeit beherrschten Reflexion den Vorwurf einer unehrlichen Geburt Jesu hervorrief, wozu auch noch das religiöse Motiv der alttestamentlichen Vergleichung der Apostasie mit Unzucht und Ehebruch das Seine beitrug.[1]

Dieser Vorwurf soll sogar in zwei Erzählungen unserer Evangelien durchscheinen. Sicher dürfte dies jedoch nur in einer der Fall sein, nämlich in der Kindheitsgeschichte des Matthäus, wo er in 1, 18—19 den verdeckten Hintergrund zu dem Aergerniß im Brautstand Marias zu bilden scheint, wie schon Justin der Märtyrer im Gespräch mit Tryphon annimmt.[2] Unwahrscheinlich

[1] Gustav Rösch, die Jesusmythen des Judenthums, in den Theol. Studien und Kritiken, 1873, S. 87.

[2] Otto, Just. Phil. & Mart. Opp. T. I. p. II., pag. 287, Ed. 3: — απο συνουσιας ανδρος, τουτεστιν απο πορνειας.

ist dagegen die Bezugnahme auf den Verdacht der unehrlichen Geburt Jesu in der Erzählung von der Ehebrecherin bei Johannes oder Lukas, welche einer der wenigen Vertheidiger ihrer Aechtheit, L. Noack, darin gefunden hat,[1] da Keim, und zwar schwerlich mit Unrecht, in ihr eine tiefsinnige, aber ungeschichtliche Krönung des selbst schon dichterischen Aufbaus von der großen Sünderin auf dem geschichtlich zuverläßigen Grund des Umgangs Jesu mit den Zöllnern und Sündern vermuthet,[2] wodurch diese Geschichte außer allen Zusammenhang mit der Mutter Jesu kommt, man wollte denn nach Maßgabe der thalmudischen Sage diese mit Maria Magdalena und letztere wieder nach Maßgabe der Tradition mit der großen Sünderin identificiren.[3] Gesetzt aber auch, die Hypothese Noack's wäre begründet, so wäre in der Geschichte der Ehebrecherin nur eine späte, keinenfalls hinter das zweite Jahrhundert zurückreichende Spur der Vorwurfs der unehrlichen Geburt gegen Jesus gefunden. Leider gibt aber auch das Brautstandsärgerniß bei Matthäus keine Handhabe zu der Zeitbestimmung des frühsten Hervortretens dieses Vorwurfs ab, da wir keine Anhaltspunkte für die Entscheidung der Fragen haben, ob die Kindheitsgeschichte zu dem ursprünglichen Bestande oder zu den späteren Zuthaten des Matthäusevangeliums gehöre, und ob dieses Evangelium seine letzte Redaktion diesseits oder jenseits des ersten Jahrhunderts empfangen habe.

Bis vor die Zerstörung Jerusalems, ja bis zu den Lebzeiten Jesu selbst datiren dagegen die Angaben des Justin und Eusebius die jüdischen Verdächtigungen der Person und Lehre Jesu, also auch wohl seiner Geburt, zurück. Ersterer beschwert sich nämlich gegen Tryphon, daß die Juden nach erhaltener Kunde von der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu, statt ihre Uebelthat an ihm zu bereuen, auserlesene Sendboten zu Schmähreden wider Christus und die Christen in alle Welt ausgesandt hätten, während letzterer zu Jes. 18, 1 f. bemerkt, man habe in den Schriften der Alten gefunden, daß die Hohepriester und Aeltesten in Jerusalem Warnungs- und Verleumdungsbriefe an die Juden aller Orten aus-

[1] L. Noack, aus der Jordanwiege nach Golgatha. Buch III, S. 153.
[2] Keim, Geschichte Jesu von Nazara. Bd. III, S. 141.
[3] Keim, a. a. O. Bd. I, S. 15 und 16.

geschickt hätten.[1] Obwohl nun Justin in seiner Aufzählung der einzelnen Schmähungen[2] des Vorwurfs der Geschlechtsschande nicht gedenkt, so bürgt doch das vorhin erwähnte ἀπο ποξνειας dafür, daß er nicht vergessen war. Der Justin'sche Bericht soll zwar nach Keim[3] mythisch sein, ob er gleich nichts weniger als unwahrscheinlich klingt, aber sei dem wie ihm wolle, er beweist jedenfalls, daß man schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die jüdischen Verleumdungen für uralt hielt.

Ein die Angaben des Justin und Eusebius illustrirender und indirekt bestätigender Pendant liegt uns in einer thalmudischen Erzählung des Traktats vom Götzendienst vor. Rabbi Elieser, der Sohn eines reichen Landmanns Hyrkan und Schwager Gamaliels von Jabneh, soll erzählt haben, Jakob, der Mann aus dem Dorf Samia oder Sechanjah, (er ist wohl identisch mit Jakob „dem Minäer", d. i. dem nazaräischen Christen), habe ihm die Frage vorgelegt, ob man wegen Deut. 23, 19 wenigstens den Leibstuhl des Hohepriesters (während seines siebentägigen Verweilens vor dem Versöhnungstag in einem besonderen Tempelgemach) vom Hurenlohn anschaffen dürfe. Auf sein Schweigen habe ihm dann Jakob mitgetheilt, Jesus der Nazarener habe ihn belehrt, daß diese Frage nach Maßgabe von Mich. 1, 7 zu bejahen sei.[4] Die Erzählung ist selbstverständlich ein Mythus. Es ist zwar möglich, wenn auch nicht wahrscheinlich, daß ein unmittelbarer Jünger Jesu noch mit Rabbi Elieser zusammengelebt hat, der zwischen den Jahren 116 bis 118 n. Chr. gestorben zu sein scheint,[5] allein ein Jakob van Samia oder Sechanjah ist nicht unter den Jüngern gewesen, doch auch den Fall gesetzt, er wäre gleichwohl unter einem der ihrem Civilstande nach immer noch unklaren Jakobus des Neuen Testaments verborgen, so könnte er sich als Jünger Jesu so wenig als der Meister mit einer solchen schmutzigen Subtilität abgegeben haben, die nur in einem rabbinischen Kopf und Mund erträglich ist. Welche Idee ist nun in

[1] Otto a. a. O. pag. 62—63, Text und Anm. 6.

[2] Dial. c. Tryph. cap. 108, Otto a. a. O. pag. 386.

[3] Keim, Celsus' wahres Wort. S. 224, Anm. 1.

[4] Schöttgen, Horae hebraicae et talmudicae. T. II, pag. 704.

[5] Grätz, Geschichte der Juden. Bd. IV, S. 56.

Digitized by Google

diesen Mythus eingekleidet? Schwerlich eine andere, als die der Opposition gegen das Hohepriesteramt Jesu Christi nach dem Hebräerbrief auf Grund seiner unehrlichen Geburt. Daß dieser Mythus gerade an den Namen eines Rabbi Elieser und eines unmittelbaren Jüngers Jesu angeknüpft ist, rührt davon her, daß Elieser auch nach anderen Spuren wahrscheinlich während der Zeit seines Bannes mit den Nazaräern verkehrt hat,[1] und beweist, daß man jüdischerseits die Sage von der Geburtsschande Jesu schon in der apostolischen Zeit verbreitet wußte.

In concreter Ausgestaltung steht diese Sage zum ersten Mal in dem nach dem Urtheil Keims im Jahr 178 n. Chr. verfaßten[2] „wahren Wort" (αληϑης λογος) des Celsus vor uns. „Seine Entstehung aus einer Jungfrau hat Jesus erdichtet. In Wahrheit stammt er aus einem jüdischen Dorf und von einem bäuerischen, armen, um Lohn spinnenden Weibe. Von ihrem Gatten, einem Zimmermann seiner Kunst nach, wurde sie ausgetrieben, nachdem sie als Ehebrecherin überwiesen worden. Vom Manne verstoßen und ehrlos herumirrend gebar sie dann in der Dunkelheit von einem gewissen Soldaten Panthera der Jesus."[3] Diese Darstellung des Celsus stimmt nach Keim zur thalmudisch-jüdischen, welche jünger ist.[4] Das ist aber nur in sehr eingeschränktem Maße richtig, denn die Mutter Jesu ist nach dem Thalmud keine Taglohnspinnerin, sondern durch constante Verwechslung mit Maria Magdalena und Umdeutung des Heimatprädikats in ein Gewerbsprädikat eine Haarflechterin (מגדלת שער נשיא);[5] sie ist auch nicht die Ehefrau eines Zimmermanns, sondern nach der älteren auf Rabbi Jochanan, den Gründer der jerusalemischen Gemara um 250 n. Chr., zurückgehenden, aber, wie es scheint, schon Tertullian[6] bekannt gewesenen Relation aus einer Abkömmlingin von Priesterfürsten und Machthabern eine Hure für Schiffs-

---

[1] Grätz a. a. O. S. 53—54.
[2] Keim, Celsus' w. W. S. 267.
[3] Keim, a. a. O. S. 11—12.
[4] S. 12, Anm. 1.
[5] Keim, Gesch. J. Bd. I, S. 15 und 368.
[6] Tert. de Spectac. 30: — fabri aut quaestuariae filius.

seilzieher und Zimmerleute geworden,[1] nach der späteren auf Rabbi Chasda, das Haupt der nordbabylonischen Schule zu Sura am Anfang des vierten Jahrhunderts, zurückgehenden Ueberlieferung aber die Ehefrau eines Satda oder Stada (סטדא); wenn sie anders in der fraglichen contorten Stelle[2] nicht selbst so heißt, oder eines Papus ben Jehuda und die Buhlerin eines nicht näher bezeichneten Pandera (meistens פנדירא, einmal auch פנתירא geschrieben) gewesen, von dem sie die Mutter Jesu geworden sein soll. Die Uebereinstimmung zwischen Celsus und der späteren Sagenform des Thalmud reducirt sich also auf die Buhlschaft mit Panthera, welcher erst in den mittelalterlichen „Tholedoth Jeschu ha-Nozri" wieder wie bei Celsus als Soldat charakterisirt wird.

Woher hat Celsus seine Pantherasage genommen? Aus schriftlichen Darstellungen der jüdischen Polemik, welche die Basis der Thalmudberichte gebildet hätten, vermuthet Keim.[3] Allein Justin, dessen Gespräch mit Tryphon nach Keim doch auch erst nach 161 n. Chr. entstanden ist, weiß nur von mündlichen und erst Eusebius von schriftlichen Verleumdungen der Juden, also muß er aus der mündlich umlaufenden Tradition geschöpft haben. Diejenige Varietät derselben, welcher Celsus gefolgt ist, mag nun freilich die Basis sämmtlicher der Version Jochanan fremden Thalmudberichte gewesen sein, doch nur für die Kette ihres Gewebes, nicht aber für dessen Einschlag, in welchem sich Personen und Verhältnisse des trajanischen und hadrianischen Kriegs reflektiren,[4] wovon sich in der Pantherasage des Celsus auch nicht die leiseste Spur zeigt. Man darf also aus der Fassung der in Frage kommenden Thalmudberichte nur die Entstehung ihrer Zuthaten zu der Pantherasage aus den Umständen der hadrianischen Zeit folgern, nicht aber die des Kerns selbst, was Grätz und der

[1] Perles, Miscellen zur rabbinischen Sprach- und Alterthumskunde, in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums von H. Grätz, Jahrg. 1872, S. 267.

[2] Das Nähere in G. Rösch, Jesusm. d. Judth. S. 80—83. Auch Keim, Gesch. J. Bd. I, S. 368.

[3] Keim, Celsus' w. W. S. 224, Anm. 1.

[4] G. Rösch, Jesusm. d. Judth. S. 85—86.

Verfasser dieser Studie früher gethan haben[1] und worin ihnen Keim gefolgt ist.[2] Der Kern wird wohl bedeutend älter sein, wenigstens haben für den Verfasser die von ihm früher überschätzten Spuren eines im Ganzen freundlichen Verkehrs zwischen Christen und Juden bis zum Barkochbakrieg[3] stark an Gewicht verloren. Rabbi Elieser ist doch wohl nur während und in Folge seines Bannes mit den Nazaräern umgegangen und das Zutrauen Rabbi Eleasars ben Dama zu den Besprechungen Jakobs von Sechanjah wird durch das Verbot einer Kur im Namen Jesu von Seiten seines Oheims, Rabbi Ismael, sattsam aufgewogen.[4] Ein positives Gegengewicht legt sodann jene halachische Entscheidung Jesu in die Wagschaale, welche Jakob von Sechanjah dem Rabbi Elieser erzählt haben soll. Ein noch schwereres die Beauftragung Samuels des Jüngeren mit der Abfassung eines Verfluchungsgebets gegen die מינים von Gamaliel von Jabneh.[5] Am schauerlichsten aber wird die Feindseligkeit der maßgebenden Kreise des Judenthums gegen das Christenthum in seiner Mitte von der nach Hegesippus durch die Anklagen der jüdischen Sekten (d. h. der wirklichen Juden im Unterschied von den dem Hegesippus für die wahren Juden geltenden Christen)[6] bewirkten Kreuzigung des greisen jerusalemischen Bischofs Symeon im Jahre 107 oder 108[7] beleuchtet, die man nicht mehr wie die Verfolgungen des ersten Jahrhunderts auf die Rechnung der im Revolutionskrieg verschwundenen sadducäischen Partei setzen kann, womit freilich die Damaskusreise des Pharisäers Saulus auch nicht stimmen will.

Wer ist nun Panthera? Nach Celsus ein Soldat und als solcher während der Unterwerfung Judäas unter das römische Reich selbstverständlich ein Römer, was gegenüber von Hitzig[8] und dem Verfasser

[1] G. Rösch, Jesusm. d. Judth. S. 85—86.

[2] Keim, Celsus' w. W. S. 224, Anm. 1.

[3] G. Rösch, Jesusm. d. Judth. S. 85—86.

[4] Schöttgen a. a. O. S. 705, wo § 19 noch ein anderes derartiges Beispiel bringt.

[5] Grätz a. a. O. Bd. IV, S. 114.

[6] Weizsäcker im Artikel „Hegesippos" in der Real-Encyklopädie von Herzog und Plitt, Bd. V, S. 700.

[7] Euseb. Hist. eccl. III, 32.

[8] Hitzig, Ben Pandera und Ben Stada, in Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Jahrgang 1865, S. 344 ff.

Digitized by Google

auch Keim anerkennt.[1] Unter den hervorragenden Persönlichkeiten des ersten Jahrhunderts hat aber keine den Namen Panthera geführt, der in den griechischen Formen Πανθηρ, Πανθηρας und Πανθηρος thatsächlich vorkommt, also könnte es irgend ein untergeordneter und darum von der Geschichte vergessener Wütherich im Krieg unter Vespasian und Titus sein, an den der Mythentrieb der Volksphantasie die Entehrung der Mutter Maria angeknüpft hätte. Allein der Name ist zu charakteristisch, als daß er einer derartigen Erklärung den Schein der Wahrscheinlichkeit leihen würde, und mit Recht hat man schon in älteren Zeiten seine historische Auffassung mit einer symbolischen ersetzt.[2] Am meisten Anklang hat die von Nitzsch aufgebrachte und selbst von Ferd. Chr. Baur gebilligte Hypothese einer mißverständlichen Umwandlung des symbolischen Metronyms πανθηρα in dem, freilich unerweislichen, Sinn des lateinischen lupa = Buhlerin in ein Patronym gefunden.[3] Zu erwähnen ist aber auch ein von Hitzig der Vergessenheit entrissener Einfall von Dav. Fr. Strauß,[4] der Name sei ein Chaldäismus des griechischen πενθερος, das Schwiegervater und Schwiegersohn zugleich bedeutet und auf Joseph und Eli in dem auf Maria bezogenen lukanischen Stammbaum Jesu gehen soll. Eine Conjectur, welche nur mit der Identifikation Josephs und Panderas in den Tholedoth, nicht aber mit deren Opposition bei Celsus verträglich ist. Die richtige, dem Verfasser früher entgangene Deutung liefert dagegen der Umstand, daß der Panther das Symbolthier Roms ist. Es dürfte nämlich feststehen, daß das aus den vier danielitischen Würgethieren zusammengesetzte, in der Hauptsache aber einem Pardel oder Panther gleichende apokalyptische Thier in Kap. 13 in erster Linie die römische Weltmacht darstellt. Auf dieser Symbolik ruht wohl auch die Vergleichung der den Ignatius von Syrien nach Rom begleitenden römischen Wache mit zehn Leo-

[1] Keim, Celsus' w. W. S. 12, Anm. 2.

[2] G. Rösch, Jesusm. d. Judenth. S. 88.

[3] Nitzsch, Ueber eine Reihe talmudischer und patristischer Täuschungen, welche sich an den mißverstaudeuen Spottnamen בֶּן פַּנְדִירָא geknüpft, in den Theologischen Studien und Kritiken, Jahrg. 1840, S. 115 ff.

[4] Hitzig a. a. O. in Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftl. Theol.

Digitized by Google

parden in seinem Römerbrief Kap. 5. Daß aber das Panthersymbol nicht blos in christlichen, sondern auch in jüdischen Kreisen gangbar war, beweist eine rabbinische Exegese von Hiob 4, 10, in welcher die beiden Typen Roms, Esau und Edom, mit einem Löwen und Panther verglichen werden,[1] obgleich die rabbinische Polemik sonst das Schwein zum Symbolthier Rom's macht.[2] Der Soldat Panthera im Ehebruch mit Maria ist daher im Sinne der polemischen Symbolik des Judenthums nicht mehr und nicht weniger als der Repräsentant des Römerthums im Bunde mit der christlichen Apostasie.

Aber wie konnte die jüdische Phantasie schon im ersten Jahrhundert eine solche die geschichtliche Wahrheit in's Gesicht schlagende Allianz ersinnen und sie als Carikatur der Geburt Jesu in Scene setzen? Bei den Ansichten der Thanaim, d. h. der Wiederhersteller des jüdischen Gemeinwesens und Cultus nach der Zerstörung Jerusalems, über das Judenchristenthum[3] kann trotz den jerusalemischen Bischöfen aus der Beschneidung bis in die hadrianischen Zeiten ein allgemeiner und engerer Verkehr zwischen christlichem und thanaitischem Judenthum schon im letzten Viertel des ersten Jahrhunderts nicht mehr bestanden haben. Dadurch mußte der Bezug zuverläßiger Kunde über die Person Jesu in der Synagoge aufhören und dafür konnten Fictionen des Hasses in der durch die dunkle Kunde von dem Geheimniß der Geburt Jesu ohnedem schon aufgeregten Volksphantasie um so üppiger aufschießen. Zog diese das heilige Geheimniß einmal in das Gemeine, so lag ihr die Verbindung der Schande mit römischer Brutalität um so näher, als sich einerseits den Juden jede Opposition gegen die nationalen Ordnungen und Meinungen im Römerthum verkörperte und andererseits die Römerfreundlichkeit des Christenthums, d. h. die passive Unterthänigkeit unter die faktische Gewalt, welche freilich mit dem Treiben des jüdischen Zelotenthums

[1] J. Levy, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim u. s. w., Bd. I, S. 11, a sub. v. אֱדוֹם.

[2] Ebend. B. II, S. 414, a sub. v. רוֹמִי und Grünbaum, Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada, in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Jahrg. 1877, S. 307—308.

[3] Gräß a. a. O. Bd. IV, S. 112 ff.

stark contrastirte, nicht erst von dem Barkochbakrieg,[1] sondern schon vom Römerbrief des Apostels Paulus, ja sogar schon von dem Ausspruch Jesu selbst über die römische Kaisermünze datirt. Endlich ist die fremdherrliche Forderung des Jus primæ noctis für den Statthalter oder Feldhauptmann, wenn sie nicht einfach eine aus den gewiß nicht seltenen Gewaltthätigkeiten der heidnischen Soldateska gegen jüdische Frauen herausgewachsene Sage ist, nach den jüdischen Quellen schon in der syrischen Drangsalszeit aufgestellt worden,[2] und nicht erst seit dem Barkochbakrieg, wie Grätz meint,[3] dem der Verfasser früher gefolgt ist, um eine von Keim als phantastisch verurtheilte[4] Folgerung auf den berüchtigten Landpfleger nach dem Barkochbakrieg, Titus Annius Rufus, daran anzuknüpfen. Hienach waren sämmtliche das Zustandekommen der Pantherasage bedingende Faktoren schon im ersten Jahrhundert vorhanden. Daß man aber wirklich schon damals vom polemischen Gesichtspunkt aus Römerthum und Christenthum in Allianz brachte, beweist die Apokalypse, wo eine ärgerliche Richtung des Urchristenthums im falschen Propheten des Römerthums in Kap. 13 gebrandmarkt wird, denn die zwei einem (oder dem) Lamm gleichen Hörner des Prophetenthiers schließen die Deutung auf jüdische oder heidnische Mantiker und Goëten aus. Wenn eine derartige Polemik innerhalb des Christenthums so frühe geübt wurde, warum soll dann eine solche nicht ebenso früh von dem Judenthum gegen das ganze Christenthum, voran gegen dessen Stifter, geübt worden sein können?

Sehen wir uns nach dem Entstehungsort der Pantherapolemik um, so geben uns zwei Umstände die nöthige Direktive: die sprachliche Heimat des Wortes πάνϑηρ oder πανϑήρ und der Abfassungsort der Streitschrift des Celsus. In ersterer Hinsicht macht sich das Vorkommen des Wortes nur in der griechischen Bibelsprache, und zwar in Hos. 5, 14 und 13, 7 als Uebersetzung

[1] Keim, Celsus' w. W. S. 12, Anm. 2.

[2] Grätz a. a. O. Bd. IV, S. 526, Note 26, und Lipsius, Jüdische Quellen zur Judithsage, in Hilgenfeld, Zeitschr. für wiss. Theol. Jahrg. 1867, S. 337 ff.

[3] Grätz, ebendas.

[4] Keim, ebendas.

des hebräischen שַׁחַל und als Parallele von כְּפִיר und λεων, beziehungsweise von נָמֵר und παρδαλις bemerklich. Dem aramäischen Judenthum war das Wort nahezu fremd, insofern es dasselbe nur außerhalb der Bibel als ein Fremdwort von zoologischer und mineralogischer Bedeutung kennt, das es bald mit Thau und bald mit Tet schreibt, in den Pardelstellen der Bibel aber die betreffende Dialektsform von נָמֵר gebraucht.[1] Es muß also die Symbolik mit dem Panthernamen in einem hellenistischen Kreise entstanden sein, dem im Bedürfnißfall eines Maskulinums für das feminine παρδάλις die Wörter πάνθηρ oder πανθήρ und παρδος zu Ge·ot standen. Dieser hellenistische Entstehungskreis aber war die Judengemeinde in Rom, wenn die Vermuthung Keims sich bewährt, daß Celsus seine Streitschrift in Rom geschrieben habe.[2] Die fortwährenden Unruhen unter den dortigen Juden auf die Anstiftung des Christus hin unter dem Kaiser Claudius bei Suetonius[3] lassen sich nämlich schwerlich anders deuten, denn als die Gährungsstürme des durch den frühen Import des Christenthums in die römische Judengemeinde gebrachten Ferments, welche allerhand Lästerungen gegen Freund und Feind des alten und neuen Glaubens ausgeschäumt haben mögen. Es dürfte daher in der jüdischen Paternitätsangabe bei Celsus: τικτουσα απο τινος στρατιωτου Πανθηρα τοὔνομα.[4] der Vatername nicht sowohl mit D. Fr. Strauß und Hitzig als ein aramäischer Status emphaticus,[5] sondern vielmehr als der dorische Genitiv des griechischen Mannsnamens Πανθήρας aufzufassen sein. Aus der römischen Diaspora verbreitete sich sodann die Pantherapolemik als vielleicht in ihrem symbolischen Untergrund frühe schon nicht mehr oder vielmehr gar nie verstandene Sage in das morgenländische Centrum des Judenthums, da Keim nur einmal die

[1] Vgl. Levy, chald. Wörterbuch, Bd. II, S. 275, a, s. v. פַּנְתֵּירִי, und S. 112, b, s. v. נִמְרָא, und Castelli, Lexicon syriacum, Ausgabe von Michaelis, Bd. II, S. 553, Abs. 3 und S. 714, Abs. 1.

[2] Keim, Celsus' w. W. S. 274—275.

[3] Suet. Claud. 25: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.

[4] G. Rösch, Jesus m. d. Judth. a. a. O. S. 80.

[5] Hilgenfeld, Zeitschr. a. a. O. S. 345.

richtige Namenschreibung mit Thau im Thalmud gefunden hat, während sonst immer die sinnlose mit Daleth vorkommt.

Dieser Pantherapolemik brach man innerhalb der christlichen Kreise den Stachel dadurch aus, daß man Panthera unter die Vorväter Jesu aufnahm. Die älteste Spur hievon stößt uns bei Julius Afrikanus 220 n. Chr. auf, insofern dieser in seiner Ausgleichung der beiden Geschlechtsregister Jesu eine gewisse *'Ἐσϑᾶ* zuerst als Gattin von Matthan und nach dessen Tod dann von Melchi, sowie aus ihrer ersten Ehe als Mutter Jakobs und aus ihrer zweiten als Mutter Elis aus der Tradition anführt und so zur Großmutter Josephs macht.[1] *'Ἐσϑᾶ* aber kann kaum etwas anderes als der Name סטדא in der thalmudischen Panderatradition sein. Der Name wurde in der Schule zu Sura als Mannsname und zwar als der des rechtmäßigen Gatten Marias aufgefaßt, von der Schule zu Pumbeditha aber als Frauenname und zwar als der Sündenname Marias, indem man ihm die Etymologie unterbreitete: סְטַתְדָא מִבַּעְלָהּ, gewichen ist diese von ihrem Eheherrn.[2] Panthera muß man hienach zur Zeit des Julius Afrikanus mit Matthan oder mit Melchi kombinirt haben, von welch letzterer Kombination uns Johannes von Damaskus den Beweis aufbewahrt hat, wenn er Levi den Melchi und „Panther" zeugen läßt.[3] Eine Stufe tiefer reiht Epiphanius den „Panther" ein, indem er ihn mit Jakob identifizirt und zum Vater Josephs macht.[4] Wenn er dabei den Κλωπας dem Joseph als leiblichen Bruder von Jakob beigibt, so ist er hierin entweder einer christlichen Tradition gefolgt, welche diese Verwandtschaft aus „seiner Mutter Schwester, Maria Kleophas Weib" unter dem Kreuze Jesu in Joh. 19, 25 herausspann, oder einer jüdischen, welche zwar nicht im Thalmud, aber in der Tholedoth-

[1] Jul. Afric. epist. ad Aristidem ed. Routh, Reliqq. s. T. II, pag. 119: *εκ δε της Εσϑα — ουτως γαρ καλεισϑαι την γυναικα παραδεδοται — πρωτος Ματϑαν — τον Ιακωβ γεννα; και τελευτησαντος του Ματϑαν, Μελχι — εσχεν υιον τον Ηλι.*

[2] G. Rösch, Jesusm. des Judth. S. 82.

[3] Joann. Damasc. de fide orthodoxa, L. IV, c. 15.

[4] Epiph. Opp. ed. Dindorf III, 1, pag. 506: *ο Ιωσηφ, αδελφος γινεται του Κλωπα, ην δε υιος του Ιακωβ, επικλην δε Πανϑηρ καλουμενου*

recension Huldreichs vorkommt und die drei Marieen unter dem Kreuz in eine zusammenwirft, indem sie die Mutter Jesu zur Gattin eines gewissen Papus ben Juda, den jedoch die Schule von Sura verleugnet, weil sie סטרא als Mannsname auffaßt, sowie zu der Tochter eines קלפס und Schwester des Rabbi Simeon הקלפס macht.[1] In späteren Zeiten scheint das Verständniß der Namen Panthera und bar (chaldäisch statt des hebräischen ben) Panthera ganz und gar verloren gegangen zu sein, denn der vorhin erwähnte Johannes von Damaskus fährt in seiner Genealogie Marias so fort: „Panther zeugte den zubenannten Barpanther, Barpanther aber zeugte Jojakim, den Vater der heiligen Gottesgebärerin."[2] Endlich machte der Unverstand Jesus selbst zu einem Panther! Es geschieht dies im „Physiologus", einer mystischen Zoologie. Der griechische von dem Mönch Pitra herausgegebene[3] sagt in Artikel 18 „über den Panther": „Schön hat der Prophet (Hos. 5. 14) prophezeit und gesagt: Ich wurde wie ein Löwe dem Hause Juda und wie ein Panther dem Hause Ephraim. Der Physiologus sagt über den Panther, daß er folgende Natur habe: „Aller Thiere Freund ist das Thier, der Feind aber des Drachen, buntfarbig ist er (wie der Rock Josephs) und schön; ruhig und sanft durchaus. Wenn er gefressen hat und gesättigt ist, schläft er drei Tage in seiner Höhle. Und am dritten Tage wacht er auf vom Schlafe und schreit mit starker Stimme rufend und aus seiner Stimme kommt aller Wohlgeruch von Duftkräutern hervor. Und die Thiere fern und nah, wenn sie seine Stimme hören, folgen dem Wohlgeruch und kommen so nah als möglich zu ihm her. Deutung: So auch unser Herr Jesus Christus u. s. w." Fast gleichlautend ist der Artikel in dem äthiopischen Physiologus, den sein Herausgeber, Fritz Hommel,[4] in den Anfang oder die Mitte des fünften Jahrhunderts setzt. Kurz und gut führt Jesus schließlich in einer griechischen Namen-

[1] Huldreich, Historia Jeschuae Nazareni etc. Lugd. Bat. 1705.

[2] Joann. Damasc. ibidem.

[3] J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense etc. T. III, pag. 351—352.

[4] Fritz Hommel, die äthiopische Uebersetzung des Physiologus. S. 62—63.

sammlung bei Pitra unter zweiundneunzig Namen auch den einer παρδαλις.[1]

Aus der christlichen Sage, und zwar aus der des judaisirenden Gnosticismus, welcher in der Passion den oberen Christus von dem Menschen Jesus sich trennen läßt,[2] ist Panthera in die arabische Sage eingewandert, aber nicht als Name des Vaters, sondern des Stellvertreters Jesu am Kreuz. Rothstein hat bei einem anonymen arabischen Chronographen die Notiz gefunden: „Jemand, der dem Messias ähnlich war, wurde gekreuzigt an seiner Statt, ein israelitischer Mann, man nannte ihn Isua, Sohn Danderas.“[3] Hier ist das D durch den irrthümlichen Aufsatz zweier diakritischen Punkte statt eines einzigen über dem arabischen Buchstabenzeichen aus P verdorben. Scharfsinnig hat nun Rothstein von hier aus an dem Namen des gekreuzigten Stellvertreters Jesu in einem lateinisch übersetzten Citat Marracci's aus Thalebi's Prophetengeschichte, „Albiuh filius Keidirae“[4], wenigstens den Vatersnamen Keidira in Pandera corrigirt, da in demselben nicht nur das K, beziehungsweise D, ebenso aus P verdorben ist, sondern auch das I aus N durch Setzung zweier diakritischen Punkte unter statt eines einzigen über das arabische Buchstabenzeichen. Das von Rothstein nicht gedeutete und von dem Verfasser früher nicht verstandene Albiuh aber ist eine Arabisirung entweder des chaldäischen חלפי oder des griechischen Αλφαιος, der durch seine Identifikation mit Κλωπας, dessen Frau unter dem Kreuze stand, zu der Ehre des Stellvertreters Jesu am Kreuz gekommen sein wird.

---

[1] Pitra a. a. O. I. III, S. 447.

[2] G. Rösch, die Jesusmythen des Islam, in den Theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 1876, S. 451.

[3] J. W. Rothstein, de Chronographo Arabe anonymo. S. 12.

[4] S. 12, Anm. 1.

Mit und wider S. Göbel über Luc. 15, 1—10.

(Siehe Theol. Stud. und Krit. 1874. 3. S. 506 ff).[1]

Von H. Lang, Pastor in Prischib (Südrußland).

Zur Auslegung der Gleichnißgruppe Luc. 15 und 16 bahnt sich der um die Aufhellung der Gleichnißreden Jesu sehr verdiente Exeget S. Göbel den Weg durch Aufstellung gewisser Normen und durch Feststellung einer strengen Methode. Die beiden Normen sind kurz diese: „such nicht zuviel — aber auch nicht zu wenig im Gleichniß!“ — („nihil amplius quaerendum est, quam quod tradere Christi consilium fuit“; — und „bloßes Beiwerk und müßiges Schmuckwerk gibt es genau genommen in den Gleichnissen Jesu nicht“). Die Methode ist: 1) Ermittlung der Veranlassung, des Zusammenhangs, der ersten Hörer. 2) Eruirung des einfachen Wortsinnes mit geflissentlichem Ausschluß jeder vorläufigen Deutung. 3) Mit Hülfe von 1 und 2 Ermittlung der allgemeinen Lehrtendenz. 4) Vollziehung der Deutung im einzelnen.

Weder gegen diese Methode, noch gegen die beiden Normen haben wir etwas einzuwenden. Wir acceptiren sie mit Dank. Aber gerade weil wir diese Normen, diese Methode für richtig halten, erscheint uns Göbels Auslegung von Luc. 15, 1—10 als unrichtig und ungenügend.

Die Göbel'sche Auslegung des ersten Gleichnisses — vom verlornen Schaf — ist (a. a. O. 514 und 515) wörtlich folgende: „Wenn schon um eines verlornen Schafes willen ein Mensch neunundneunzig nicht verlorne dahinten lassen und alle Mühe aufwenden würde, das verlorne zu suchen und wiederzubringen, wie sollte nicht Jesus alle Mühe aufwenden, den verlornen Menschenkindern, d. i. den Sündern nachzugehen und sie wieder zurechtzubringen, und wie darf man es ihm zum Vorwurf machen, wenn er dabei die nicht verlornen hintansetzt? Und wenn ein solcher Mensch schon um deswillen, weil er sein Schaf wieder

[1] Anm. der Red.: Dem in der Ferne weilenden Verfasser war die inzwischen erschienene Schrift von S. Göbel: Die Parabeln Jesu methodisch ausgelegt (Gotha 1879) noch unbekannt; Göbel's Auffassung erscheint aber darin unverändert wieder (vgl. S. 226 ff).

gefunden hat, die Mitfreude seiner Nachbarn und Freunde in Anspruch nimmt, wie sollte nicht Jesus beanspruchen dürfen, daß *man* seine Freude über die Bekehrung der Sünder theile, — statt darüber zu murren?"

Angenommen, die Grundgedanken seien hiemit richtig herausgestellt, wo bleibt aber die Deutung im einzelnen? Soweit sie gegeben ist, leidet sie durch den hier ganz unzulässigen Gebrauch des „*man*" an Unbestimmtheit; an die Stelle des „man" sind (im Sinne des Verf.) die Pharisäer und Schriftgelehrten zu setzen. Doch ist dies von wenig Bedeutung. Bedeutender ist, daß gar kein Versuch gemacht wird zur Deutung folgender Züge des Bildes: 1) *εν τη ερμηω.* 2) *πορευεται . . . εως ευρη . .* 3) *και ευρων επιτιθησιν επι τους ωμους εαυτου χαιρων.* 4) *ελθων ε. τ. ο. συγκαλει . . . .* Denn mit der gar zu farblosen Bemerkung: . . . „es wird nur alle Mühe, welche ein solcher Mensch mit dem verlornen Schafe sich machen wird, ausgemalt, soweit es die Natur des gebrauchten Bildes gestattet, um aller Mühe, welche Jesus sich mit der Bekehrung der Sünder macht, in der oben dargestellten Weise zur Rechtfertigung zu dienen" können diese vier markigen Züge doch nicht abgethan werden. Hier wird der Verfasser seiner zweiten Norm nicht gerecht; hier vernachlässigt er den vierten Punkt seiner Methode.

Wenn die Mühe, die der betr. Mensch mit Aufsuchen des verlornen, mit Heimbringen des gefundenen Schafes sich machen wird, im Ganzen genommen ein zutreffendes Bild ist für die Mühe, die Jesus mit der Bekehrung der Sünder sich macht — und nur unter dieser Voraussetzung kann *jene* Mühe — *dieser* „zur Rechtfertigung dienen", — dann müssen auch die einzelnen Züge jener Mühe in den einzelnen dieser ihr höheres Gegenbild finden; wo nicht, so haben wir in den betr. Zügen des Bildes in der That nichts andres als bloßes Beiwerk und müssiges Schmuckwerk, nicht malerische Schilderung, sondern Ausmalung **sensu malo**. Denn warum hätte Jesus nicht einfach sagen können: „wird er sich nicht alle Mühe geben, das verlorene wieder zu gewinnen"?

Aber bevor wir die bei Göbel vermißte Deutung im einzelnen unsrerseits in Angriff nehmen, haben wir eine Vorfrage

zu erledigen, die nach unsrem Dafürhalten von entscheidender Bedeutung für die richtige Auffassung des Gleichnisses überhaupt ist.

Es fragt sich nemlich vor Allem: Wenn, wie Göbel richtig sieht, das Gleichniß in erster Linie eine Selbstrechtfertigung Jesu gegen den Angriff der Pharisäer ist, worüber denn oder in Bezug auf welches Verhalten oder welche Praxis will Jesus sich selbst rechtfertigen? Doch wohl nicht in Bezug auf „sein (Jesu) Thun an den Menschenkindern" überhaupt (s. S. 514 oben), wie Göbel sich ausdrückt. Aber auch nicht in Bezug auf die Mühe, die Jesus sich mit der Bekehrung der Sünder macht, wie Göbel weiterhin zu verstehen gibt. Das erste ist viel zu vag, das andre widerspricht ganz und gar „der Veranlassung, dem Zusammenhang" des Gleichnisses, und wenn Göbel dieses andre geltend macht, so fehlt er damit gegen den ersten Punkt seiner Methode. Der Zusammenhang des Gleichnisses gibt klar genug als Objekt der Selbstrechtfertigung Jesu nur dieses eine an die Hand: „Jesus nimmt die Sünder an und isset mit ihnen". Dieses war der Vorwurf der Pharisäer und Schriftgelehrten, und was sie damit sagen wollten, zeigt Vers 1 in Verbindung mit Matth. 9, 10. 11. deutlich. Wenn die Zöllner und Sünder sich zu Jesu drängten, um ihn zu hören, so nahm er sie freundlich auf und predigte ihnen; wenn sie ihn zur Mahlzeit luden oder an einer Mahlzeit Theil nehmen wollten, die ihm zu Ehren bereitet war, so entzog er sich ihrer Gemeinschaft nicht, geschweige, daß er sie fortgetrieben hätte. Ob Jesus ihre Gemeinschaft geflissentlich gesucht hat, ob er sich öfters bei ihnen, wie bei Zachäus, zu Gaste geladen hat, oder ob er sie mehr nur gelegentlich an sich gezogen, dies zur Entscheidung zu bringen, liegt uns hier ferne. Wir konstatiren nur: an unsrer Stelle ist der Sinn der Selbstrechtfertigung Jesu gegenüber den Pharisäern und Schriftgelehrten entschieden nur dieser: euer Murren darüber, daß ich die Sünder annehme, die mich zu hören in ihrer Vollzahl (παντες) gekommen sind, ja daß ich sogar ihre Tischgemeinschaft nicht grundsätzlich meide, wie ihr freilich thut, dieses euer Murren will mich moralisch nöthigen, mit dieser Klasse von Leuten öffentlich zu brechen und sie heimzuschicken; aber das zu thun sei ferne von mir. Diese bittre Pille

gibt ihnen Jesus in einem Gleichniß (sagen wir, vom „verlornen Sohn“ für diesmal absehend: in einem Doppel-Gleichniß), dem die Kraft beiwohnt, dieses Verhalten, diese Praxis Jesu gegen die verachtetste Menschenklasse sogar in den Augen seiner bittersten Feinde (der Pharisäer und Schriftgelehrten) zu rechtfertigen. Demgemäß müssen wir schon die Göbel'schen Grundgedanken des Gleichnisses als schief und unrichtig bezeichnen. Nicht gegen den Vorwurf, daß er sich soviele Mühe mache mit der Bekehrung der Sünder, vielmehr gegen einen im Vergleich hiermit viel milderen, in den Augen seiner Feinde aber immerhin äußerst gravirenden Vorwurf, daß er nemlich die in Schaaren gekommenen Sünder und Zöllner annehme und Gemeinschaft mit ihnen habe, dagegen hatte Jesus sich zu vertheidigen.

Fängt nun aber Jesus diese Vertheidigung nicht äußerst ungeschickt an, indem er — scheinbar mit einer gedankenlosen μεταβασις εις αλλο γενος — die Pharisäer und Schriftgelehrten zu fragen anhebt: Welcher Mensch unter Euch, der hundert Schafe hat und deren eins verloren hat, läßt nicht die neunundneunzig in der Wüste und geht hin nach dem verlornen .....? — Schafe haben, in runder Zahl sie haben, eins davon verlieren, dem nachgehen ... das war ja gar nicht Jesu Fall in der Verhandlung, die sich wegen der Zöllner und Sünder zwischen ihm und seinen Gegnern entsponnen hatte; sein Fall war ja ein ganz andrer! Gut; aber was wirft nun grade auf diesen seinen ganz andern Fall die Gleichnißfrage für ein Licht! Gerade je gegensätzlicher diese letztere Zug um Zug sich verhält gegen die den Pharisäern augenscheinlich vorliegende Sünderpraxis Jesu, desto schlagender war ihr Murren in seiner sittlichen Haltlosigkeit dargethan, desto unwidersprechlicher die absolute Normalität der Sünderpraxis Jesu, besonders ihre weise Mäßigung, auch den Feinden gegenüber bewiesen.

Wie so manches andre Gleichniß Jesu, so leidet auch das unsrige durchaus keine direkte Anwendung. Versucht man diese ernstlich, d. h. läßt man ihr folgend Punkt 4 der Göbel'schen Methode zu seinem Rechte kommen, so geräth man unvermeidlich aus der Scylla in die Charybdis. Dies hat Göbel geahnt und darum auf die „Deutung im einzelnen“ zum größten Theil verzichtet.

Digitized by Google

Unser Gleichniß fordert die indirekte Anwendung. Dies ergibt sich unleugbar im Blick auf seine Veranlassung, seinen Zweck und im Blick auf seine Bestandtheile, die mit dem Zweck (s. oben) zunächst im Widerspruch zu stehen scheinen. Sehen wir nun näher zu, ob und wie sich diese indirekte Anwendung erprobe. Wir nehmen Zug für Zug aus der Gleichnißfrage und werden uns überzeugen, daß jedem einzelnen ein Gegenzug in Jesu dermaliger Sünderpraxis — daß wir so sagen — widerspricht, als umgekehrtes Echo entgegentönt.

1. Ihr Pharisäer und Schriftgelehrte fändet es ganz in der Ordnung, wenn einer unter euch sein verlornes Schaf gerne wieder haben möchte.

   Und mir macht ihr einen Vorwurf daraus, wenn sich mein verlornes Eigenthum, das doch in Menschenseelen besteht, wieder bei mir einstellt!

2. Ihr Pharisäer und Schriftgelehrte fändet es ganz in der Ordnung, wenn jemand von euch — ob er wohl außerdem noch neunundneunzig Schafe besäße — doch das eine verlorne wieder gerne haben möchte.

   Und mir macht ihr einen Vorwurf daraus, daß ich, der ich bis jetzt arm bin an festem Besitz, mit Befriedigung die Gelegenheit wahrnehme, in den Besitz vieler Verlorner zu gelangen.

3. Ihr Pharisäer und Schriftgelehrte fändet es ganz in der Ordnung, wenn jemand von euch, um in den Besitz eines verlornen Schafs wieder zu gelangen, die nichtverlornen Schafe verlassen und somit längere Zeit aller möglichen Gefahr aussetzen würde — εν τη ερημω.

   Und mir macht ihr einen Vorwurf daraus, daß ich, ohne irgend jemanden der Gefahr auszusetzen, Verlorenes wieder haben möchte. (Denn das Annehmen der Sünder hindert weder euch noch sonst irgendwen am Ergreifen des Heils. Seid ihr εν τη ερημω, so seid ihr gewiß selber dran schuldig.)

4. Ihr Pharisäer und Schriftgelehrte fändet es ganz in der Ordnung, wenn jemand von euch einem verlorenen Schafe seinerseits nachginge, solange, bis er's gefunden, und

also dem mühseligsten Suchen sich unterzöge, einem Suchen, dessen Beharrlichkeit den verlornen Besitz im Lichte eines absoluten Werthes erscheinen läßt.

Und mir macht ihr einen Vorwurf daraus, daß ich nicht davonlaufe oder den unnahbaren Heiligen spiele, wenn verlorene Menschen, deren Seelen allerdings einen absoluten Werth repräsentiren, ihrerseits mir nachgehen, mich aufsuchen, sich zu mir versammeln.

5. Ihr Pharisäer und Schriftgelehrte fändet es ganz in der Ordnung, wenn jemand von euch das gefundene Schaf auf seine eigenen Achseln legen und heimtragen würde.

Und mir macht ihr einen Vorwurf daraus, wenn Sünder mich finden, mein Wort hören, mich selbst im gehörten Wort ins Herz aufnehmen und im beseligten Herzen nach Hause tragen.

6. Ihr Pharisäer und Schriftgelehrte fändet es ganz in der Ordnung, wenn jemand von euch über sein glücklich gefundenes Schaf mit seinen Freunden und Nachbarn sich freuen möchte öffentlich.

Und über mich murret ihr, wenn ich die Sünder annehme, und seid also geschäftig, die Freude, die auf Erden über das Kommen der Sünder sich erheben sollte, im Keime zu ersticken. Doch euer Neid bemüht sich vergeblich. Im Himmel wird Freude sein, wird ein freilich euren Augen und Herzen verborgenes Fest gefeiert über Einen Sünder der Buße thut, und die Freude droben über jeden einzelnen bußfertigen Sünder ist größer, als über neunundneunzig Gerechte, wie ihr, die ihr in eurer Selbstgenügsamkeit einer Sinnesänderung nicht bedürfet. —

Nehmen wir nun das Gleichniß vom verlornen Groschen hinzu, so können wir der Göbel'schen Ansicht nicht beistimmen, daß hier eben nur ein und dieselben Gedanken unter einer andern bildlichen Form wiederkehren. Wäre dies der Fall, so würde das erste durchs zweite nicht gewinnen, vielmehr einbüßen an schlagender Kraft. Im Sinne des Herrn Jesus hatte das

zweite Gleichniß den Pharisäern und Schriftgelehrten gewiß etwas neues noch zu Gemüth zu führen. Die Wahrheit des ersten erscheint in ihm sozusagen auf der zweiten Potenz. — Zwar darauf, daß das Suchen nach dem Groschen (Denar) noch komplizirter und mühseliger ist als das Suchen nach dem Schaf, wollen wir keinen besonderen Werth legen; wiewohl das Anzünden des Lichts, das Kehren des Hauses allerdings einen spezifischen Gegensatz bildet gegen das bewußte Verzichtleisten Jesu auf alle weltartigen Mittel, Veranstaltungen und Vorbereitungen, die etwa seinem Suchen des Verlornen hätten förderlich scheinen können: — aber als ein entschieden neues Moment müssen wir einmal den Umstand hervorheben, daß zwischen dem Weib und ihrem Denar ein sympathisches Verhältniß, in welchem der Mensch zu seinem verlornen Schaf immerhin stehen kann, durchaus undenkbar ist, und somit hier der Liebeszug Jesu nach den Sündern mindestens ums Doppelte motivirter erscheint als im ersten Gleichniß; und dann will beachtet sein, daß das Weib den Verlust ihres Denars durch irgend welche Unachtsamkeit sich zugezogen haben muß; wenn nun sie nach Wiederfindung des verlornen trotz Zeitaufwand und Lichtverbrauch — der unliebsamen Folgen ihrer Nachlässigkeit — dennoch fröhlich sein will und darf und zwar mit ihren Freunden und Nachbarinnen, ein wie viel größeres Recht hat Jesus, der in keiner Beziehung an dem Verlorensein der Sünder schuldige, auf Freude und Mitfreude in der unsichtbaren Welt, wenn ein Sünder Buße thut.

Doch mit dem Allem ist noch nicht erklärt, warum Jesus der ersten schon an sich so schlagenden Gleichnißfrage eine zweite noch schlagendere beizufügen nöthig fand. Eine genügende Erklärung dürfte sich indessen ergeben, wenn man den jedenfalls nicht gleichgültigen Umstand in Betracht zieht, daß Jesus bei der zweiten Gleichnißfrage seine Gegner aus dem Gebiete möglicher e i g e n e r Erfahrung (τις εξ υμων) in ein solches Gebiet versetzt, auf welchem zwar ihnen Allen die eigene Erfahrung abgeht, sie aber nichtsdestoweniger die dem Gleichniß zufolge darauf gemachte f r e m d e Erfahrung ganz natürlich, ganz in der Ordnung finden werden. Es wird auch kein Pharisäer, kein Schriftgelehrter so herzlos sein, daß er das Thun und Gebahren des Weibes, so

kleinlich es in abstracto immer scheinen mag, verlachen oder verspotten möchte. Bei mir aber, will ihnen Jesus ins Herz drücken, bei mir findet ihr es lächerlich, unziemlich, unanständig und thöricht, daß ich die Sünder nicht hinausstoße, die zu mir kommen. Ach, hättet ihr mir gegenüber in eurem Urtheil nur ein Gran derjenigen Billigkeit und Sympathie, die ihr einem seinen Denar suchenden Weibe zu Theil werden lasset, ihr würdet euch eures Murrens schämen im Herzensgrunde, ihr würdet euch freuen über meine Sünderliebe und gar wohl selbst zu armen Sündern werden.

Buchdruckerei von Greiner & Ungeheuer in Ludwigsburg.

Beiträge zur Geschichte der Reformation in Franken.

Von Pfarrer **Bossert** in Bächlingen.

Quellen:

Wibel, hohenlohische Kirchen- und Reformations-Geschichte, vier Bände. Ueberaus fleißige und zuverläßige Sammlung, behandelt die Reformations-Geschichte von S. 257—392 und gibt im Codex diplomaticus Urkunden und Briefe, betreffend die Reformation.

Fischer, Geschichte des Hauses Hohenlohe, behandelt aus besonderen Rücksichten die Reformationsgeschichte nur kurz, ist zuverläßig, gibt aber nur wenig Neues.

Dietzsch, historische Nachrichten von der Einführung der Reformation in den hohenlohischen Landen; unselbständige Kompilation aus Wibel ohne Werth.

Schönhut, Geschichte der Reformation von Württemberg und Franken. Schönhut ist mehr Dichter und Novellist als Historiker, ohne Selbständigkeit und Kritik, daher sein Büchlein wenig empfehlenswerth.

Hartmann und **Jäger**: Brenz. Tüchtige und gründliche Arbeit, aber für Franken außer Hall wenig bietend.

Bensen, Geschichte des Bauernkriegs in Ostfranken, wichtig für die Reformation im Rothenburger Gebiet.

Oechsle, Beiträge zur Geschichte des Bauernkriegs. Vortrefflich, gründlich, aber für die Reformationsgeschichte nur wenig bietend, dieses aber selbständig.

Medicus, Geschichte der evangelischen Kirche Baierns, verarbeitet die gedruckten Quellen für unsere Gegend, wichtig als Quelle für die Geschichte der Ansbacher Landestheile.

Von der Lith, Erläuterungen der Reformationshistorie, gibt werthvolle Archivalien für die Geschichte der Reformation im Ansbachischen bis zum Jahre 1528.

Schülin, Fränkische Reformationsgeschichte, gründliche, zuverläßige Arbeit; gibt manches Material für die Reformation von Brandenburg-Ansbach.

Jäger, Mittheilungen zur schwäbischen und fränkischen Reformationsgeschichte, Stuttgart 1828, enthält S. 1—88 die Reformation der Stadt Heilbronn auf Grund eingehender Archivstudien, ein heute noch nicht veraltetes Buch, wozu Titot Kirchengeschichtliche Beiträge, Heilbronn 1862 und Hartmann, Erhardt Schnepf, Ergänzungen bieten.

Anecdota Brentiana, „Ein Vatergruß aus Bruderhand an die Schwesterkirchen", ed. Pressel. Reichliches Material an Briefen von Brenz.

Wibel, Graf Sigismund von Hohenlohe und sein Kreuzbüchlein, ein schönes Ehrendenkmal des Reformators und Leidenszeugen aus dem Fürstenhause von Hohenlohe.

Reiche Schätze enthält das ehemalig ansbachische Archiv in Nürnberg für die ehemals ansbachischen Landestheile; auffallend wenig bietet das Hausarchiv in Oehringen; besser dürfte der noch unerforschte Vorrath im Rothenburger Stadtarchiv sein. Auch aus dem freiherrlichen Archiv der Herren von Stetten, Berlichingen und Crailsheim wird für künftige Forschungen noch manches Neue zu gewinnen sein, denn im Ganzen ist namentlich die Zeit von 1540 bis 1556 noch dunkel für Franken und Hohenlohe.

Erster Abschnitt.

Die Nothwendigkeit der Reformation.

Frühe wurde in unserem Frankenland das Bedürfniß einer Besserung der kirchlichen Zustände empfunden. Schon 1248 entstand in Hall eine Sekte, welche in feierlichen Gottesdiensten den Pabst für einen Ketzer, alle Bischöfe und Prälaten für Simonisten und Ketzer erklärte. Kein Mensch, auch kein Pabst und Bischof dürfe und könne das Interdict verhängen. Sie ließen es sich nicht nehmen, für den gebannten Kaiser Friedrich und seinen Sohn Konrad zu beten. Die Edlen der Umgegend hielten zu diesen Leuten (s. Stälin, Württ. Gesch. II, 197 ff.; Neander, Kirchen-Gesch. V, 822). Die hussitische Bewegung machte auch in Franken sich bemerkbar; der sächsische Priester Johann von Drändorf 1424 und Friedrich Reißer von Deutach 1450 fanden in Heilbronn und Umgegend Boden für den Widerstand gegen

die Kirche (s. Hartmann, Schnepf S. 1). Nach Schönhut, Chronik von Schönthal, S. 134, wurden 1447 hundertdreißig hussitisch Gesinnte gefänglich eingezogen. Die hervorragende Stellung einzelner Franken auf den Reformconcilien zu Constanz und Basel, wie z. B. Konrads von Weinsberg und Johanns von Bachenstein konnte nicht ohne Rückwirkung auf die Heimat bleiben (s. Stälin III, 411). An der Spitze der Bewegung, welche der Pauker von Niklashausen verursachte, standen zwei Herren von Stetten. Ueber die Zustände der Geistlichkeit vor der Reformation gibt uns einerseits die Beschwerde Graf Krafts von Hohenlohe aus dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts: „Irrungen und Gebrechen, so Grawe Kraft von Hohenlohe gegen Stift zu Oringew hat", und ein späteres Dokument „Verhandlungen der Pfaffen zu Oringew, bisher begangen", (Oechsle, S. 71, Anm.), andererseits Herolds Chronik der Stadt Hall, sowie das Gedicht des Comburger Syndicus Widmann, „Peter Lewe", ein erschreckendes Licht. Unwissenheit, Geiz und Habsucht, Unzucht und Ehebruch, Unmäßigkeit und Spielsucht, das war der Charakter der damaligen Geistlichkeit. (Vgl. dazu die Nachweise für Heilbronn bei Titot, S. 9). Die Gemeinden waren aufs jämmerlichste verwahrlost. Die besten Pfarreien waren im Besitz geistlicher Korporationen, welche das Einkommen der Pfarreien einzogen, und die Pfarreien durch schlechtbesoldete Priester, die immer wechselten, versorgen ließen. Der Wenigstnehmende bekam die Pfarrei. So gehörte Bächlingen, Michelbach a. Haide, Schmalfelden dem Stift Neumünster, Obersteinach dem Deutschorden, Künzelsau dem Stift Comburg, Kocherstetten, Steinkirchen, Michelfeld dem Kapitel Würzburg. Der Kirchsatz zu Heilbronn gehörte seit 1349 dem Bischof zu Würzburg. Die Kirchherren waren meist Würzburger Geistliche (vgl. Jäger, Mitth. S. 2, Titot, S. 8). Viele Besitzer der geistlichen Stellen kamen nur in ihre Gemeinden, um Besitz von der Pfarrei zu ergreifen und die Einkünfte einzuziehen, kümmerten sich aber sonst nicht um die Gemeinden. Das macht begreiflich, warum das Concil zu Trient so ernstlich auf die Residenzpflicht drang, welche uns ganz selbstverständlich erscheint. Vielfach gründeten die Gemeinden oder Herren neben solchen Pfarrstellen, welche

zur Erbauung der Gemeinden wenig beitrugen, Pfründen, welche sie selbst vergaben, Kaplaneien und Frühmesserstellen. So ist sicher die Kapelle zum heiligen Blut in Langenburg im Gegensatz zu der vom Stift Neumünster in unaufhörlichem Wechsel vergebenen Pfarrei Bächlingen gegründet. So sagen die Reformationsakten der Markgrafschaft Ansbach von verschiedenen Gemeinden: „Sie mieten oder dingen sich Geistliche nach Belieben, da die eigentlichen Pfarrer nur zum Zehntensammeln kommen.“ Das Predigtamt war jämmerlich bestellt. Jener Schwank „Peter Lewe“ läßt seinen Helden predigen: „Meine Predigt hat drei Theile: den ersten versteht ihr nicht, den zweiten kann ich nicht, den dritten versteht ihr nicht und kann ich nicht“. Den Pfarrer Ulmer von Haßfelden mußte der Rath von Hall in den zwanziger Jahren wegen Narrenpossen auf der Kanzel einstecken. Er hatte unter Anderem den Herrn Christus für einen „Bankert“ erklärt. Die Visitationsakten enthalten häufig Bekenntnisse der Pfarrer, daß sie nicht predigen können. Auf einem Meldungsgesuch des Endres von Schrozberg um die Pfarrei Roßfeld steht von der Hand Markgraf Georgs geschrieben: „Kann nicht predigen, es steht unser Gewissen drauf“. Von einem Pfarrer in Oberginsbach wird noch Ende des sechszehnten Jahrhunderts erzählt, er habe viermal des Jahres gepredigt, und zwar jedesmal von den Knaben im Feuerofen. In den Städten sah man sich genöthigt, besondere Predigerstellen zu gründen, so in Rothenburg 1468, in Hall ums Jahr 1502, nachdem schon 1447 ein inzwischen wieder eingegangenes Predigtamt bestanden[1], in Oehringen 1506 die Stiftspredigerstelle (Wibel I, S. 64), in Heilbronn um 1480 (Jäger, Mitth. S. 4). Wie es bis 1556 mit dem Predigtamt auf dem Lande aussah, darüber gibt das Visitationsprotokoll (s. u.) Auskunft. Viel Aergerniß gab nicht nur das Privatleben der Geistlichen (s. Herold), sondern auch die üppigen Versammlungen der Ruralkapitel, wobei es mehr um den „Praß“, als um das Beten zu thun war (s. Adam Weiß, Schw. Merkur 1879 Nr. 153 und Württ. Vierteljahrshefte für Land.-Gesch. 1879).

[1] Das Predigerhaus in der Pfaffengasse (Oberamtsbeschreibung von Hall S. 173) dürfte das Haus der Haller Familie „Prediger“ sein.

Zweiter Abschnitt.

Anfang der Reformation.

Der frische Hauch, der 1517 von Wittenberg ausgieng, und wie ein Sturm in die dürren Blätter fuhr, und als milde Frühlingsluft die schlummernden Lebenskeime in den suchenden Seelen weckte, konnte auch in unsrem, von dem großen Weltverkehr schon damals ziemlich abgelegenen stillen Lande nicht ohne Wirkung bleiben. Vorbereitend hatte schon der Humanismus gewirkt, der bei dem fränkischen Adel durch den mit zahlreichen Adelsgeschlechtern verwandten Hutten und in den Städten als Sitzen höherer Bildung Eingang gefunden und den Geist zu freierer Denkart geweckt hatte. Die jungen Grafen von Hohenlohe, Albrecht, Georg und Sigismund, hatten sich eine gründliche, humanistische Bildung angeeignet. Die zahlreichen Studenten aus Franken, die ihre Bildung in Wittenberg und Heidelberg geholt, stellten bei der Heimkehr ins Vaterland das Licht nicht unter den Scheffel. Der Diözesanbischof Lorenz von Bibra in Würzburg war Luthern freundlich gesinnt; hatte er ihn doch auf der Reise nach Heidelberg selbst empfangen und ihn als einen frommen Mann dem Churfürsten Friedrich zum Schutz empfohlen. Von einem adeligen Herrn aus Württembergisch-Franken sagt Mützel (Acta Sancti Lamberti) in Hengstfeld, daß er schon in den ersten Jahren der Reformation mit inniger Verehrung an Luther gehangen habe. Es war dies Kraft von Crailsheim, der Luther auch auf der Reise nach Worms von Wertheim an und wieder zurück bis zur sächsischen Landesgrenze begleitet haben soll. Freilich stimmt diese Angabe nicht zu Luthers Itinerarium; nach gütiger Mittheilung des Lutherbiographen Köstlin schreibt Luther allerdings 14. Mai 1521 an Spalatin (Briefe von de Wette II, 6; VI, 606), „ein Abt von Hirsfeld habe ihn auf der Reise nach Worms freundlich aufgenommen und weiter geleitet"; dieser Abt hieß Krato; aber sollte dieser identisch sein mit Kraft von Crailsheim? Daß der Geist, der von Wittenberg ausgieng, auch in Franken schon frühe ein Echo fand, darauf scheint auch der Umstand hinzudeuten, daß die Ganerben von Künzelsau 1518 cathedra Petri sich veranlaßt sahen, dem Pfarrer von Künzelsau, Jörg Biermann, aufzulegen,

daß er keine Neuerung beginne. Auf Luthers Einfluß dürfte auch das Wort des frommen Heilbronner Predigers Dr. Johann Kröner, † 1520, hinweisen, daß am Hören des göttlichen Wortes mehr gelegen sei, als an der Celebrirung der Messe (Jäger, Mitth. 24). Zur thatsächlichen Reformation kam es aber erst von 1522 an. Ende 1521 war Adam Weiß Pfarrer in Crailsheim geworden. Obgleich noch ein tiro in der evangelischen Lehre, begann er doch evangelisch zu predigen unter ungemeinem Beifall des Volks und die gröbsten Mißbräuche abzustellen, sowie eine evangelische Gottesdienstordnung einzurichten. In der Nachbarstadt Hall, wo der wackere Isenmann oder richtiger Eisenmenger in jugendlichem Alter Pfarrer geworden war, wurde Johann Brenz 1522 zum Prediger berufen und hielt 8. September 1522 seine Probepredigt. Neben ihm wirkten als Schulmeister in evangelischem Sinn der später berühmt gewordene Andreas Althammer und Martin Kaufmann von Pforzheim, der erste evangelische Prediger in Kirchberg (Zeitschr. f. W. Franken 1853, 33). Die mächtige anregende Persönlichkeit von Brenz wirkte bildend auf die strebsamen jüngeren Geistlichen. Wir wissen das z. B. von Matthäus Chyträus. Weil es demselben an Mitteln gebrach, nach Wittenberg zu gehen, hatte er sich von Brenz in der evangelischen Lehre unterweisen lassen. Der Pfarrer von Blaufelden, Jörg Amerbacher, und sein Kollege Simon Wolf von Michelbach gingen oft trotz Regen, Sturm und Schnee nach Hall, um von Brenz weiteren Unterricht in der evangelischen Lehre zu erhalten (Nürnberger Kreisarchiv). Hatte Brenz auch noch bis 1523 bisweilen Messe gelesen, obwohl er von vornherein erklärte, daß er sie nicht als Opfer betrachte, so drang er doch bald auf Abschaffung der Messe; eine siegreiche Disputation mit den Barfüßern führte zur Auflösung des Franziskanerklosters, das zu einer Schule eingerichtet wurde. Doch hatte Brenz einen heftigen Widersacher an dem abgesetzten Pfarrer Nikolaus Heinkelin, dem man zur Entschädigung die Pfründe zu Schuppach gegeben (Herold S. 35 und 37). Heinkelin verlästerte Brenz wegen seiner Lehre. Es kam einmal so weit, daß Heinkelin und der Meßner der Michelskirche sich auf dem Kirchhof rauften und schlugen. Aber Schritt für Schritt gieng die Refor-

Digitized by Google

mation in Hall vorwärts. Von 1524 an wurden die alten Ceremonien nach einander abgethan, 1527 die Messe in allen Kirchen, bis auf die der Johanniter und die Schuppachkapelle, abgeschafft, endlich auch die letztere, zu der sich die Altgläubigen, besonders die Patrizier (z. B. Heinrich Spieß) gehalten, geschlossen. In Rothenburg hatten zuerst zwei Kapläne, Heinrich Renner und Andreas Seiler angefangen, Luthers Lehre vorzutragen, sie eiferten wider den Pabst und die Messe, so daß der Kommenthur des Deutschhauses sie beim Rath verklagte. Der Prediger, Dr. Deuschlin, ein stürmischer Mann, stellte sich auf die Seite der Kapläne und wurde von einem blinden Mönch, Hans Schmidt, unterstützt, welcher mit dem glühendsten Eifer predigte. Einige Herren aus dem Deutsch-Hause erklärten sich für die Neuerer, deren Weise aber eher dem Sturmwind glich, als dem sanften stillen Säuseln, dem Geist des Evangeliums, welcher nicht nur niederreißen, sondern bauen und dem Gewissen Frieden schaffen will. Der Ordensmeister schickte nun als Pfarrer und Kommenthur einen Mann, der früher in Münnerstadt schon evangelisch gepredigt hatte, Kaspar Christan, welcher die wilden Wasser wieder zur Ruhe bringen sollte. Christan schaffte das Weihwasser, die Weihe der Palmen, des Salzes und der Lichter ab, die Messe wurde nicht mehr gelesen; aber Deuschlin wurde nur immer kühner. Fremde Prädikanten kamen in die Stadt und jetzt schlug sich auch der unklare, leidenschaftliche Karlstadt nach Rothenburg. Bald zeigte es sich, daß es hier nicht zu einer Reformation der Kirche, sondern zu einer wüsten, wilden Revolution kommen sollte, an der die Geistlichkeit des Rothenburger Landgebiets sich betheiligte. — In Heilbronn hatte schon vor 1520 Dr. Kröner evangelisch gepredigt. Sein Nachfolger, Dr. Lachenmann (der Vater, der bekannte Glockengießer, schreibt sich immer Lachamann), predigte seit 1525 zu St. Nikolai mit Erlaubniß des Raths den Zünften evangelisch. Bemerkenswerth ist, daß es meist die Zünfte, der gewerbsame Bürgerstand, sind, bei welchen der Gedanke der Reformation tiefere Wurzeln schlug (Jäger, Mitth. S. 41). — In Weinsberg predigte von 1520—22 Erhardt Schnepf als Nachfolger von Oecolampadius, bis er von der österreichischen Regierung verdrängt wurde (s. Hartmann, Schnepf S. 6).

In der Grafschaft Hohenlohe hätte man erwarten sollen, daß die Reformation von Graf Albrecht und Georg energisch aufgenommen würde, da ihr Bruder Sigismund, Domdekan in Straßburg, eine der edelsten Gestalten aus diesem Hause, der Reformation zugethan war. Sigismund, Sohn des Grafen Kraft des Vierten, geboren 9. August 1485, hatte auf französischen Schulen, den Universitäten Pavia und Bologna eine humanistische Bildung empfangen und war 1506 Domherr in Straßburg, um 1518 Domdekan geworden. Seinem Einfluß hatten Matthias Zell, Capito und Hedio ihre Berufung als Prediger nach Straßburg und Schutz in ihrem evangelischen Wirken zu danken. Sigismund ließ sich die Reformation des Domkapitels, das aus lauter vornehmen, reichen Herren bestand, unter welchen einzelne ernstgesinnte Männer waren, herzlich angelegen sein. Schon 1522 fieng er an, in der Fastenzeit an die Stiftsherren ernste Ermahnungen zu christlichem Leben ergehen zu lassen und wiederholte diese Ermahnungen 1523 und 1524. Im Jahr 1525 ließ er zu diesem Zweck das sogenannte „Kreuzbüchlein" drucken. In demselben mahnte er die Stiftsherren zur Buße und Umkehr und hielt ihnen die Gebrechen des geistlichen Standes vor. In warmen Worten und lebhaften Farben zeichnete er ihnen das Bild eines evangelischen Priesters: „Denkt doch, spricht er, daß ein Gott ist, der solch Unwesen nicht ungestraft läßt." Als einzige Richtschnur christlichen Glaubens und Lebens erkennt er das Wort Gottes an, welches den Menschen allein weise, vollkommen, zu allem Guten geschickt mache, was weder die Statuten des Stifts, noch des Pabstes Dekretalen vermögen. Von der Rechtfertigung, von Messen, Fasten und Ceremonien lehrt er ganz evangelisch. Das Büchlein, welches Wibel in seiner Lebensgeschichte des Grafen ganz und in seiner Kirchengeschichte im Auszug veröffentlicht hat, und das früher oft gedruckt wurde, empfiehlt sich zu eingehender Lektüre. Dieser edle Mann, dessen tiefe herzliche Frömmigkeit, Redlichkeit und Leutseligkeit allgemein geachtet wurden, und der sich vor seinen Standesgenossen durch tiefere Bildung auszeichnete und durch sein angenehmes Wesen, seine feinen Manieren die Herzen gewann, stand in regem freundlichem Verkehr mit seinen Brüdern. Auch mit Brenz standen Graf Albrecht und Georg

im Briefwechsel (s. Hartmann und Jäger „Brenz" I, 188). Auf die Empfehlung von Brenz hin hatten die Grafen Matthäus Kochhafe oder Chyträus, den Vater des später berühmt gewordenen Rostocker Theologen David Chyträus als evangelischen Pfarrer 1525 nach Ingelfingen bestellt. (Seine Frau nennt Krabbe „Barbara Nellberg". Ist das etwa eine Barbara von Vellberg?) Leider hat sich von dem Briefwechsel der Grafen mit Brenz wie auch von allen auf die damalige Zeit in kirchlicher Beziehung Licht gebenden Schriftstücken nicht das Mindeste in den hohenlohischen Archiven erhalten. Nur ein Faktum läßt einen Schluß ziehen auf die Stellung der Grafen zur Reformation. Sie hatten 1518 die Pfarrei Pfitzingen an Ewald Reuß verliehen und demselben gestattet, noch ferner drei Jahre zu studiren, und ihm auch kein Hinderniß in den Weg gelegt, als er zu diesem Zweck nach Wittenberg ging. Nach seiner Rückkehr fieng der junge Mann auf eigene Faust an zu reformiren. Er nahm eine Frau und stellte die Messe und das Salve regina in seiner Kirche ab. Daraufhin legte ihn Graf Albrecht ins Gefängniß nach Bartenstein, entließ ihn aber wieder, nachdem er auf die Pfarrei verzichtet hatte, mit der Aussicht, „wenn die Priesterehe durch allgemeine Kirchenordnung eingeführt werde, solle er die Pfarrei wieder erhalten." Also eigenmächtiges Vorgehen konnten die Grafen nicht dulden; ihre Hoffnung war eine allgemeine neue christliche Kirchenordnung. An ein Losreißen von der bischöflichen Autorität in Würzburg dachten sie nicht. Denn in der Verzichturkunde des Ewald Reuß wird besonders hervorgehoben, daß die Priesterehe im Bisthum Würzburg nicht gestattet sei. Der Lehre halber wurde ihm kein Vorwurf gemacht, wie denn auch ein mit Brenz eng befreundeter Geistlicher in Oehringen, Johann Rudolfi, der 1525 das syngramma suevicum unterschrieb, wegen seiner Lehre unbehelligt blieb. Aus dem Ganzen ergibt sich eine etwas reservirte, aber wohlwollende Stellung der Grafen zur Reformation, von der sie ein weiteres Umsichgreifen und eine öffentliche durch Reich und Kirche geleitete Durchführung erwarteten. Unsicher ist die Nachricht, daß die Herren von Finsterlohe schon 1524 in ihrem Gebiet Vorbachzimmern und Laudenbach reformirt haben, doch scheint dafür ein altes Verzeichniß der Pfarrer von

Vorbachzimmern zu stimmen, wonach dort Ewald Reuß, der ebengenannte, von Hohenlohe abgesetzte Pfarrer von Pfitzingen, der Nachfolger des 1524 eingesetzten Pfarrers Wilhelm Kisser wurde. Auch unter den Nachfolgern des Ewald Reuß sind mehrere, deren evangelisches Bekenntniß feststeht, wie Peter Kleber, später Pfarrer in Nassau, Sebastian Stoll, später Pfarrer in Pfitzingen, Ulrich Krauß von Straßburg.

Dritter Abschnitt.

Hemmungen der Reformation bis 1530.

a. Der Bauernkrieg.

Hätte die Reformation einen stillen stetigen Fortgang nehmen können, so wäre zu hoffen gewesen, daß das ganze Frankenland in den nächsten Jahren zum Evangelium gekommen wäre. Allein in der Sturm- und Drangperiode hatten viele unzufriedene, unruhige Geister, denen es nur um die Negation des Bestehenden, nicht um die Position zu thun war, sich der Reformationsbewegung angeschlossen. Dazu war die Verfassung des deutschen Reichs im tiefsten Verfall, der Bauernstand im Gebiet der Klöster und freien Städte unsäglich gedrückt, Frankenland im ganzen deutschen Reich als Heimat der Raubritter berüchtigt. Schon seit Jahrzehnten waren bald da bald dort, besonders unter dem Joch geistlicher Herrschaft, die Flammen des Aufruhrs aufgelodert. Das arme Volk sehnte sich ebenso nach Befreiung von dem Druck der Menschensatzungen wie vom Druck der unerhörten Steuerlasten. In wohlmeinender Weise hatten einzelne fromme Männer von der Reformation auch ein Jubeljahr für den gemeinen Mann, eine Erleichterung seiner Lasten gehofft, wie Dr. Mantel in Stuttgart. Stürmische Geister predigten dem Volk Selbsthilfe, wie der lateinische Schulmeister zu Hall, Johann Walz. Diese Predigt zündete nur zu bald. Im Frühjahr 1525 kam der Bauernkrieg zum gewaltsamen Ausbruch. Die Wuth richtete sich hauptsächlich gegen Stifter, Klöster und geistliche Herrschaften in einer ganz unerhört grausamen Weise, welche nur am Kommunistenaufstand eine Parallele hat. Der evangelischen Sache in unserer Gegend mußte es aufs höchste nachtheilig werden, daß so viele Geistliche wie Wolfgang Kirschenbeißer, Pfarrer in Frickenhofen, Leonhardt

Denner, das „Pfäfflein" zu Leuzenbrunn, Hans Hollenbach, Frühmesser daselbst, Thomas Denner, Frühmesser zu Gammersfeld, der Pfarrer N. zu Bühlerthann, Jakob Leuz, Pfarrverweser von Winzenhofen bei Schönthal, Feldschreiber der Bauern (Oechsle S. 107), Martin Fabri, Pfarrer zu Obergriesheim (Oechsle S. 233; Jäger, Mitth. S. 61) und der Pfarrer von Massenbach, Valentin N., im Heere der Bauern standen und die Bauern die Sache der evangelischen Freiheit auf ihre Fahnen schrieben. Mußte es sich doch sogar Johann Lachenmann gefallen lassen, den Bauern von einem Wagen herunter zu predigen (Jäger S. 46); auch den Pfarrer von Reinsberg, Herold, preßten die Bauern zu ihrem Prediger. Mochten auch Luther, Brenz und andere noch so klar und offen die Unverträglichkeit der Reformation und Revolution aussprechen, die Uebelwollenden sahen im Bauernkrieg den Beweis, daß der Abfall von der alten Kirche auch Recht und Ordnung gefährde. Auch Wohlmeinende wurden bedenklich und konnten sich nicht entschließen, der Fahne der Reformation weiter zu folgen (s. Jäger, Mitth. S. 52). In Rothenburg kam mit der Niederwerfung des Bauernaufstandes die Restauration mit vollen Segeln. Auf zwei Dezennien hinaus war die Stadt mit ihrem Gebiet der Reformation verschlossen, nachdem man am 16. Juni 1525 die erste Messe, am 17. die erste Vesper wieder gehalten hatte (Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, Publik. des liter. Vereins, Band 139, 607). Der Adel der Gegend, wie z. B. die Wollmershausen, liebten es, evangelische Pfarrer als Theilnehmer am Bauernkrieg zu verdächtigen, so den Pfarrer von Blaufelden. Daß der Bauernkrieg auch auf die Grafen von Hohenlohe abschreckend wirken mußte, so daß sie sich nicht mehr entschließen konnten, der Reformation Vorschub zu leisten, kann nicht überraschen, denn sie hatten im Bauernkrieg die schwerste Demüthigung zu Grünbühl (11. April) und harte materielle Verluste erlitten. Dazu kamen noch verwandschaftliche Bande mit den streng katholischen Häusern, den Häuptern der Reaktion, welche den Bauernaufstand niedergeworfen. Die zweite Gemahlin des Grafen Georg war die Tochter des berühmten „Bauernjörg", des Truchseß von Waldburg, die Gemahlin Graf Albrechts die Tochter Eitel Friedrichs von Zollern.

Solche Beziehungen waren geeignet, den Einfluß des frommen Domdekans Sigismund zu paralysiren, zumal, da derselbe 1527 um seines Glaubens willen um Würden und Ehren gekommen war und nun in Frankreich durch Korrespondenz mit der Königin von Navarra der er Luthers Schriften zusandte, und durch persönlichen Verkehr mit der Königsfamilie dem Evangelium Vorschub zu leisten versuchte, aber zuletzt sehen mußte, daß man ihn nur zu politischen Zwecken mißbrauchen wollte. Diese bitteren Erfahrungen von der punischen Treue des französischen Königshauses bestimmten ihn wohl, daß er sich ganz in die Stille zurückzog. Er starb treu dem evangelischen Glauben in Straßburg 1534. In solcher Zeit konnte es der hohenlohische Keller zu Ingelfingen wagen (er hieß wohl Theobald Eisenhut), dem Matthäus Chyträus seine evangelische Wirksamkeit in Ingelfingen unmöglich zu machen und ihn mit den Waffen auf der Kanzel zu bedrohen, bis Chyträus endlich, der Plackereien müde, nach Menzingen als Pfarrer gieng und das Pfarramt Ingelfingen in katholische Hände kam. Nicht umsonst mußte Adam Weiß damals dem der Reformation nicht abholden Markgrafen von Brandenburg schreiben, der Bauernkrieg sei nicht zum geringsten Theil von ungelehrten, unberufenen gewinnsgierigen Prediger erregt worden, die dem armen unverständigen Pöbel vorsagten, was ihnen gefällig, günstig und annehmlich war, (s. Schw. Merkur 1879, Nr. 153) und auf das Bedürfniß tüchtiger Pfarrer hinweisen.

b. Die Uneinigkeit der Evangelischen.

Eine zweite Hemmung für das Reformationswerk war die Uneinigkeit unter den Evangelischen selbst, der Gegensatz zwischen der ober- und niederdeutschen Strömung, welcher in der Lehre vom Abendmahl seine Spitze erreichte. Die Oberdeutschen bis nach Franken herein standen unter Zwinglis Einfluß. Auch Adam Weiß stand anfangs in Korrespondenz mit Zwingli. Erst dem gewaltigen Einfluß von Johann Brenz gelang es, dem lutherischen Typus die Oberhand zu verschaffen durch das syngramma Suevicum. Dasselbe wurde 21. Oktober 1525 zu Hall von vierzehn Theologen, darunter Pfarrer Wolfgang Taurus von Orendelsall, Johann Herold von Reinsberg, Johann

Rudolfi von Oehringen, Johann Isenmann und Michael Gräter von Hall, Johann Lachenmann in Heilbronn, Johann Gailing in Ilsfeld, Martin Germanus in Fürfeld, Johann Schwiger in (Unter-) Weissach unterschrieben (s. Hartmann und Jäger, Brenz I, 141). Diese Streitigkeiten mußten auf schwankende Gemüther, welche bisher in der alten Kirche eine festgeschlossene Einheit und sichere Autorität gesehen hatten, einen verwirrenden und entmuthigenden Eindruck machen und ihnen die Autorität der heiligen Schrift als einen unsicheren, schwankenden Boden erscheinen lassen.

c. Der Adel.

Vielfach war auch der Adel ein Hinderniß. Der kräftige Bauernstand war durch den Bauernaufstand niedergeworfen, der Adel vielfach verarmt und durch die neue Art der Kriegführung und durch den Verfall der Reichsverfassung in seiner Bedeutung geschädigt. Jetzt drohte dem Adel durch die Reformation auch der Verlust einer leichten Versorgung seiner Kinder in Stiftern und Klöstern. Gegenüber einer leichteren Lebensart, wie sie der damalige Adel liebte, machten die evangelischen Prediger ernstlich sittliche Anforderungen. Schmerzlich klagt Adam Weiß über das ärgerliche Leben dreier adeliger Herren in Crailsheim, Wilhelms von Bellberg, Konrads von Ellrichshausen und des Amtmanns von Crailsheim. Ueber die beiden Brüder Georg und Christof von Wollmershausen hatten die Pfarrer zu Michelbach und Blaufelden bitter zu klagen. Gegen den Pfarrer zu Blaufelden gab Christof eine Klage in fünfzehn Punkten beim Markgrafen ein. Diese Klage ist zu charakteristisch, als daß sie nicht im Auszug hier mitgetheilt werden sollte. Christof hatte den Pfarrer schon mündlich durch seinen Schreiber verklagen lassen, aber den Bescheid erhalten, er solle die Klage schriftlich vorbringen; er that dies Montag nach Martini. 1527.

1) Der Pfarrer sage auf öffentlicher Kanzel von der Messe, sie sei nichts nütze, sondern Ketzerei; das Volk solle nicht dazu gehen. 2) Als Herr Hansen Truchseß Bruder, ein Deutschherr, vergangenen Winter zu Blaufelden war und Morgens an einem Feiertag durch seine Kapläne Messe lesen ließ, habe der Kastner

dazu die Kirche öffnen und die Glocken läuten lassen, aber der Pfarrer habe dem Kastner erklärt, er wolle in seiner Kirche keine ketzerische Messe dulden, der Kastner solle seines Dienstes warten, die Kirche habe er, der Pfarrer, zu verwalten. 3) Dem Frühmesser verbiete er, während der Predigt die gestiftete stille Messe zu lesen. 4) An Pfingsten, als der Frühmesser am Altar stand, um Messe zu lesen, sagte der Pfarrer von der Kanzel, jeder Hurer, der Messe halte, sei im Bann, die, welche anwohnen, auch, und er habe doch selbst ein Weib. Also dem Amtmann gilt Priesterehe und Konkubinat gleich. 5) Die beiden andern Priester klagen über des Pfarrers Schmähungen, die Bauern verachten sie deswegen. 6) Zu Kranken-Kommunionen nehme er eine Hostie mit ins Haus, konsekrire sie in dem Krankenhaus sammt dem Wein und reiche beiderlei Gestalt. 7) Auf der Kanzel sage er: er trage das Sakrament nicht über die Gasse, Gott lasse sich nicht tragen und einsperren; wenn die Priester das Sakrament emporheben, vermeinen sie, das sei Gott, es sei aber nichts. 8) Fronleichnam, wo man doch ringsum das Sakrament auf den Altar gesetzt und umgetragen habe, habe er nicht gehalten. 9) In der Fastenzeit sei niemand zu den Priestern gegangen, sondern zu dem Pfarrer in sein Haus, zu 3, 5, 6, 10 und 20, denen habe er eine Vermahnung gethan, die „offene" Beicht ihnen vorgesagt (= die öffentliche), sie dann absolvirt und mit dem Sakrament versehen. 10) Das Weihwasser habe er nie außer an Ostern gebraucht, die Kerzweihe und auch andere Ceremonien nicht gehalten. 11) An Himmelfahrt, das er nicht verkündigt, sei er nicht daheim geblieben und habe die andern Priester die üblichen Ceremonien thun lassen. Bei der Rückkehr habe er dieselben im Spotte gefragt: „Habt ihr das Mändlein aufgezogen?" (Darstellung der Himmelfahrt in den alten Kirchen). 12) Zwei Gemeindeglieder klagten beim Amtmann, daß der Pfarrer die heiligen Tage nicht verkündige; darauf schmähte er sie auf der Kanzel: „du Judaskind hast mich verklagt, du bist äußerlich, nicht innerlich." 13) Die Feiertage halte er nicht alle. 14) Er sei früher in Neckarzimmern unter Hornberg, einem Dorf Götzen von Berlichingen, gewesen (vgl. Jäger, Mitth. 32), wo er sich aber so schlecht gehalten, daß ihn der pfälzische Amtmann von Mosbach, der zu Roß und Fuß

ins Dorf gefallen sei, habe gefangen nehmen wollen; er sei aber entronnen. 15) Es sei nicht wahr, wie er in seiner Rechtfertigungsschrift gesagt, daß er sich nach des Markgrafen Artikeln halte, es sei zu besorgen, daß er einen Aufruhr anstifte. Die Gemeinde sei gespalten, schon vor dem Bauernaufruhr haben die Blaufelder einen Mönch gehabt, der Empörung angestiftet habe. (Nürnb. Kreisarch.)

Leider fehlt uns die Antwort des Markgrafen. Es scheint hieher ein Brief Johanns von Schwarzenberg zu gehören, der dem Pfarrer (in Blaufelden) sagte, er könne ja das Weihwasser durch die altgläubigen Priester, den Frühmesser und Mittelmesser, weihen lassen. Bezeichnend ist, daß Georg von Wollmershausen in seinem Testament erklärt, er wolle „im christlichen Glauben" sterben. Natürlich hatten die Herren von Wollmershausen auch einen katholischen Pfarrer zu Amlishagen, nach dessen Abgang jedoch die Pfarrei unbesetzt blieb. Die Herde war lange Jahre ohne Hirten und die Einkünfte fielen in die Taschen der Patrone. Als der Markgraf 1528 Dienstag nach Vincula Petri Bericht verlangte über den Zustand der Pfarreien, wurde ihm von den meisten ritterschaftlichen Orten gemeldet, die Junker dulden das Evangelium nicht. Z. B. in Gründelhardt verlangen Wilhelm und Wolf von Vellberg, daß der Pfarrer die päbstlichen Ceremonien halte; dem Pfarrer zu Gröningen, Erasmus N., hatten die Herren von Crailsheim angekündigt, er solle das alte Wesen wieder anrichten, oder sie wollen ihn von der Pfarrei jagen. Der Pfarrer zu Hengstfeld, Balthasar Schnur, möchte gern das Wort Gottes predigen, aber er wage es nicht wegen seiner Edelleute, der Herren von Crailsheim und Wollmershausen. Selbstverständlich duldeten die Vellberger das Evangelium so wenig in Lendsiedel, als in Gründelhardt. Ob damit jene Schandthat des Hieronymus von Vellberg an Wilhelm Wolf, Pfarrer zu Lendsiedel, 1534 im Zusammenhang steht, ist nicht sicher festzustellen, aber naheliegend (s. Wibel I, 161).

d. Die Klöster und die Geistlichkeit.

Einen starken Hinterhalt hatte der widerspenstige Adel an den Klöstern und Stiftern, mit welchen er aufs engste verbunden war. In unserer Gegend war besonders der Prior

Johann Reinhardt in dem Pauliner-Eremiten-Kloster Anhausen eine Stütze des alten Glaubens. Er war eine einflußreiche Persönlichkeit und zugleich Provinzial des allerdings nicht sehr bedeutenden Pauliner-Eremiten-Ordens. Bis an sein Ende hielt er zäh an der alten Ordnung des Gottesdienstes fest und trotzte allen Mahnungen des Markgrafen; so blieb auch die Klosterpfarrei Wallhausen unreformirt. Reinhardt starb Dez. 1532.

In Oehringen war das Stift mit seinen Chorherren eine Burg des alten Glaubens. Comburg hatte eine geringe Bedeutung, da der Probst, Markgraf Gumbert, in Rom lebte und das Einkommen an sich zog, der Dekan Kraft von Rüxingen eine wenig bedeutende Person war. In Heilbronn war der Kampf zwischen Lachenmann und den Klöstern und Deutschherren ein heftiger. — Unter der Geistlichkeit fand sich auf der einen Seite wenig Neigung, auf der andern Seite wenig Fähigkeit zu evangelischer Wirksamkeit. Ein Blick in die Reformationsakten des Amts Crailsheim aus dem Jahr 1528 wird das illustriren. Es heißt dort: der Pfarrer von Stimpfach, welches dem Stift Ellwangen gehörte, Johann Groß, ist ganz altgläubig, fragt nichts nach dem Reformationsmandat des Markgrafen; der Pfarrer zu Hohnhardt, Ulrich N., hat seine Maid noch bei sich, liegt „fast" auf den papistischen Ceremonien. (Die Pfarrei gehörte dem Stift Möckmühl.) Der Pfarrer von Onolzheim, Johannes Weiß, hatte eine fünfzigjährige Magd bei sich, ebenso der Pfarrer von Altenmünster, Hans Karpf. Der zu Rot a. S., Johann Kittler, ein alter Priester, liegt noch ganz auf der alten, papistischen Weise, seine Maid soll er geehelicht haben. Der Pfarrer von Schainbach hat seine Maid noch bei sich, will sie auch nicht ehelichen. Der Pfarrer von Satteldorf, Hans Reitheinz, hat seine Maid zur Ehe genommen, seine Lehre und Predigt sind „baufällig genug". Der Dekan des Kapitels, Albrecht Klingler, Pfarrer zu Ellrichshausen, hat seine Maid von sich gethan, hält sich aber mit Predigen dem Evangelium nicht gar gemäß. Der Kaplan Hans Neß zu Goldbach hat seine Maid geehelicht, kann aber nicht predigen, ist sonst unsträflich. Die Pfarrei Westgartshausen gehörte dem Ellwanger Stiftsherren Benedict Stahel, der streng altgläubig

war, obwohl auch in Ellwangen schon 1520 Georg Mumbach und 1525 Johann Kreß das Evangelium predigten. Beide wurden zu Dillingen 7. November 1525 hingerichtet; Kreß revozirte vor seinem Ende, aber Mumbach blieb standhaft; dreiundzwanzig Evangelische in Ellwangen wurden enthauptet (Publik. des lit. Vereins, Band 125, 108). Der Pfarrverweser zu Westgartshausen, Jörg Schober, den man auch in Crailsheim eine Predigt hatte halten lassen, war verehelicht und hielt sich dem Worte Gottes gemäß, mußte aber befürchten, daß er von Stahel vertrieben werde, der dann einen altgläubigen Priester auf die Pfarrei setzen werde. Der Pfarrer zu Lenkershausen, Balthasar (Hillenmeyer?), berief sich auf den Rath der Stadt Dinkelsbühl als seine Obrigkeit, hatte auch noch eine Konkubine. Evangelisch untadelig waren der Pfarrer Wolfgang Müller zu Waldthann, Ludwig Haug zu Mariäcappel, Hans Breitengraser zu Roßfeld, Johann Hüfelin zu Jagstheim und die Kaplane Philipp Bühel zu Triensbach und Balthasar Weisung auf dem Burgberg. Vom Amt Creglingen liegt ebenfalls ein Bericht vor. In Creglingen war der Rath gespalten. Die eine Hälfte lobte den Pfarrverweser Paul Weigand, er halte sich nach dem Mandat, thue keine neidische und zänkische Predigt, welche die Gemeinde ärgere, Fasten stelle er dem freien Willen anheim, die alten Weihen von Salz, Wasser, Palmzweigen und Gewürzen habe er auch gepflogen (das war nicht nach dem Mandat); am Palmsonntag habe er nach alter Gewohnheit den Kommunikanten aus dem Taufbüchlein vorgelesen. So der eine Bericht von Montag nach Mariä Himmelfahrt 1528. Dagegen berichten der Amtmann Philipp von Biberehrn, Matthias Eiring, Kastner, Schultheiß und die andere Rathshälfte ungünstiger. Er halte die Messe, Vesper, Komplet, Metten, tägliches „salve Regina" wie auch die Weihen; fasten, sage er, solle man nicht um der Seligkeit willen, sondern zur Ehre Gottes; die Verlesung des Handbüchleins am Palmsonntag, zu welcher er gesagt, daß die Sünder, welche im Büchlein genannt seien, nicht zur Kommunion gehen dürfen, habe großes Aergerniß erregt. Der größte Mangel sei, daß er nicht das Evangelium predige und nicht lauter verkündige, was Gottes Gebote und Menschenaufsätze seien, und was jedes

derselben Frucht bringe, damit die einfachen Laien den Weg zur Seligkeit finden. Er befleiße sich aber eines stillen, züchtigen Wesens. — In Freudenbach, wo das Stift Haug den Kirchsatz hatte, hielt der Pfarrverweser Nikolaus Krauß Aemter, Fasten rc. ganz nach altem Herkommen, las wohl die Evangelien deutsch aus dem Meßbuch, predigte aber nicht. Er war eines stillen und züchtigen Wesens ohne Hader und Zank. Der Pfarrer zu Rinderfeld, Bernhard Müller, predigte „dem Evangelium fast gemäß" und hielt sich nach der neuen Meinung. Seine Maid hat er noch bei sich, wollte sie aber ehelichen. — In Archshofen, wo das Stift Haug ebenfalls den Kirchsatz hatte, hielt sich der Pfarrer Jörg Schneider nach der alten Gewohnheit (Nürnberger Kreisarchiv).

Bald nach dem Regierungsantritt Markgraf Georgs hatte Adam Weiß, Pfarrer zu Crailsheim, den Markgrafen ermahnt, eine Kirchenvisitation in seinem Lande anzuordnen. Georg ging energisch auf diesen Gedanken ein und verständigte sich mit der Nachbarstadt Nürnberg. Montag nach Vocem jucunditatis, den 18. Mai, erging der Befehl, daß Althammer mit Weiß und dem Prior zu Heilsbronn, Schopper, die Visitationsordnung entwerfen solle. Ursprünglich hatte man im Sinn, das Land in verschiedene Sprengel zu theilen; in Crailsheim sollten die Aemter Werdeck, Bemberg, Lobenhausen, sammt den Priestern, die unter den drei Städten Rothenburg, Dinkelsbühl und Hall, standen und die in der „Landwehr", soweit der Markgraf dort Rechte habe, visitirt werden. Man fand es aber besser, die Pfarrer nach Ansbach kommen zu lassen, als daß die Prediger im Lande umherziehen, da ihnen auf den Reisen etwas zustoßen könne. So wurden die Visitationen in des alten Bürgermeister Großhansen Haus in Ansbach gehalten und außer Althammer, Schopper und Weiß noch der Kanzler Vogler, Friedrich Bartel und Wendel Heninger zugezogen. Die Fragen bei dem Examen der Pfarrer sind uns erhalten und gehen gründlich auf die Hauptstücke der evangelisch-reformatorischen Lehre ein. Sie beginnen mit dem Begriff der Kirche und Gewalt der Konzilien, des Pabstes und der Bischöfe, dann folgt die Lehre von der christlichen Freiheit und Wahrheit, ihrem Grund in der Schrift, die Lehre

von der Schrift, von den Sakramenten, von Beichte, Absolution, Ablaß, Abendmahl und Messe, von der deutschen Taufe und Chrisam, Kindertaufe, Ehe, Priesterehe, Eheverboten, Ehescheidung, endlich von Orden und Gelübden. Weiter kommt noch der Artikel vom Glauben und seiner Entstehung, seinen Wirkungen, seinem Verhältniß zu den guten Werken, von Gebet, Anrufung der Heiligen, von Bildern, von Ceremonien, von christlicher Festfeier und vom Fasten in Betracht. Althammer sah sich veranlaßt, noch hinzuzusetzen, man frage sie auch, was sie von Christo halten, ob er minder denn der Vater sei, und ob er die Gottheit erst angenommen habe, als er gen Himmel gefahren ist. Das Ergebniß der Visitation war wenig erfreulich. Leider fehlt uns das Ergebniß aus dem Bezirk Crailsheim und Creglingen. Als Beispiel möge das Amt Windsbach dienen: Kaspar Baut, Pfarrer zu Windsbach: pessime, Johann Bauer, Pfarrer in Petersaurach bene, Matthias Pauer zu Merkendorf: male, Sixt Kötzler, Pfarrer zu Tettelsawe: malus papista, Thomas Weyer, Pfarrer zu Reuth: male, Ulrich Müller, Pfarrer zu Wiesenbrunn: mediocriter, Lienhard Wedel, Frühmesser zu Wassermungenau: bene. Ueber die beiden jetzt württembergischen Aemter Crailsheim und Creglingen, haben sich nur folgende Notizen erhalten: Der Pfarrer von Creglingen versprach, sich nach dem fürstlichen Mandat zu halten; der Pfarrer zu Freudenbach wollte sich nicht visitiren lassen, berief sich auf des Bischofs Mandat, ist „ein arger Papist"; der Pfarrer zu Honhardt, zugleich Kapitelherr in Möckmühl, ist „ungeschickt und will erst seine Herren fragen"; der Pfarrverweser von Wiesenbach sagt, „er sei nur ein Taglöhner, der Pfarrer könne ihm jede Stunde Urlaub geben, wenn die Pfarre sein wäre, wollte er gerne dienen". Viele Pfarrer erschienen gar nicht, sondern beriefen sich auf den schwäbischen Bund, wieder andere erschienen zwar, verweigerten aber die Prüfung. Es war eine harte, schwere Arbeit mit diesen widerspenstigen Elementen. Die Untauglichen zu beseitigen, besonders auf den Stellen anderweitigen Patronats, und besseren Ersatz zu schaffen war eine gewaltige Aufgabe. Gegen widerspenstige Pfarrer wurde den Gemeinden der Weg der Bitte an den Markgrafen gerathen, er möchte ihnen einen evangelischen Pfarrer setzen, weil sie die

Pfründenutzungen mit saurem Schweiß und Blut erarbeiten müssen. Die Gemeinden folgten dieser Andeutung gerne; hier ein Beispiel: die Gemeinde Freudenbach schrieb an den Markgrafen, schon Markgraf Kasimir habe ihren eigentlichen Pfarrer, Nikolaus Trüb, wegen seines unpriesterlichen Lebens und anderer unleidlicher Dinge nicht in Freudenbach geduldet, sondern ihn gefangen an den Bischof zu Würzburg geschickt. Da er des Gefängnisses entledigt, aber im Lande nicht geduldet worden sei, habe er einen Pfarrverweser gesetzt, dieser aber wolle auf der alten Meinung bleiben, während das Pfarrvolk gern der christlichen Lehre nachfolgte. Da er gemerkt, daß er auf der Pfarrei nicht bleibe, so habe er zuvor alle Früchte der Pfarrei an sich gebracht und weggeführt; sie bitten den Markgrafen, dafür zu sorgen, daß der christliche Prediger, welchen sie auf cathedra Petri (22. Februar 1529) erwarten, auch bis zur Ernte zu leben habe. Datum Montag nach St. Gall 1528. Der Amtmann und Kastner von Creglingen bestätigten die Angaben der Gemeinde, Nikolaus Trüb, der vom Stift Haug gesetzt sei, sei ein trunkener und verlogener Mann, verachte die Herrschaft Brandenburg und drohe seine Unterthanen zu verbrennen, er sei nur kurze Zeit dagewesen, da er bald gefangen geworden, sei aber bald wieder frei gekommen; der Pfarrverweser, Nikolaus Krauß müsse ihm neunzig Gulden Pension geben, letzterer, der drei Jahre auf der Stelle war, habe sich der fürstlichen Ordnung beim Examen widersetzt und sei auf cathedra Petri entlassen.

Die alten Ruralkapitel wurden aufgelöst und Superattendenten oder Spekulatores (ein ganz harmlos gebrauchter Ausdruck Althammers) eingesetzt. Selbstverständlich wurde für den ansbachischen Landestheil in unserer Nähe, für die Gegend Crailsheims, Adam Weiß bestellt, für die Gegend von Creglingen Seyfried Markwart, Prediger zu Obernbreit (oder Marktbreit). So war trotz aller Hemmungen im Ansbacher Landestheil ein guter Schritt vorwärts geschehen.

e. Die Schwarmgeister.

Unter der Hand wuchsen die auflösenden Elemente mit Macht. Es ist ganz erstaunlich zu sehen, wie rasch und allgemein

Schwarmgeisterei, die in der Wiedertaufe ihr Schlagwort gefunden hatte, sich auch in dem kirchlich konservativen Franken ausbreitete. Eins der geistig bedeutendsten Häupter der Bewegung, ein edler und begabter Mann, war zu Hall geboren und dort als Kürschner ausgebildet. Es war dies Melchior Hoffmann, vielleicht ein Bruder des damaligen Stadtschreibers Hermann Hoffmann, der eine Geschichte des Bauernkrieges in Hall und Umgegend verfaßte. Schon 1525 wird ein Bürger von Nagelsberg, Heinz Schäfer, als Wiedertäufer erwähnt. Es gab dort sogar eine Wiedertäuferwiese, wo sich wohl die Wiedertäufer versammelten. Brenz hatte viel zu leiden von diesen Leuten und sah sich veranlaßt, ein Bedenken gegen die Wiedertäufer herauszugeben. Der Haller Rath erließ ein scharfes Mandat gegen dieselben. Ebenso 1533 Graf Albrecht von Hohenlohe, der den wiedertäuferischen Bauern zu Etzlinsweiler das hohenlohische Lehen, den Hof, entzog, (Wibel I, 749). In Heilbronn mußte Lachenmann 1525 gegen die Wiedertäufer predigen; an Jakobi 1539 beschloß der Rath, keinen Wiedertäufer mehr in der Stadt zu lassen und verbot ihre Lehre Dienstag nach Oculi 1540 streng. Es war dort besonders die Schuhmacherzunft den Täufern zugethan. In Flein war es der Gegensatz zum katholischen Pfarrer, was die Leute der Wiedertäuferei zutrieb. In Heilbronn hielten sich die Wiedertäufer Hans Schramm von Gmünd und Hans Klüpfelin von Stuttgart versteckt (Titot S. 27, Jäger, Mitth. S. 249).

Auch im Osten von Franken, in Crailsheim und Creglingen, regte sich der Anabaptismus. Der frühere Pfarrer Friedrich von Waldmannshofen, welcher im Bauernkrieg Prediger der Aufständischen im Würzburger Dom gewesen, wurde später unter der Anschuldigung der Wiedertäuferei 1528 zu Würzburg verbrannt. In Creglingen war es Marx Kern und der Pfarrer von Schalkhausen, Johann Hechtlein, eben noch im Examen gut prädizirt, welche an der Spitze standen. Hechtlein wurde 1530 peinlich inquirirt und dann trotz seiner Leugnung des Amtes entsetzt und mit seiner Mutter und Frau des Landes verwiesen. Schon 1527 war Wolfgang Vogel, Pfarrer zu Eltersdorf, hingerichtet worden. Derselbe hatte anfangs in

Bopfingen das Evangelium gepredigt und an die Gemeinde daselbst 1526 einen herrlichen Trostbrief geschrieben, als der Rath zu Bopfingen den evangelischen Prediger Jedler entlassen hatte (s. Richter, zwei Schilderungen aus der Reichsstadt Bopfingen). Wahrscheinlich hatte er seine wiedertäuferische Richtung von Bopfingen mitgebracht, denn der Aalbuch und die östliche Alb mit ihren Einöden war ein Hauptsitz des Anabaptismus. Dort kamen sie oft zu Tausenden zusammen; 1529 wurden zu Gmünd sieben Wiedertäufer geköpft, 1531 zwischen Weihnachten nnd Epiphanien auf dem Mantelhof siebenzehn Täufer gefangen und getödtet; der Hofbauer mit seinen zwei Söhnen wurde zu Essingen an die Linde gehängt und der Hof verbrannt. Wolf von Rechberg fieng mehrere seiner Unterthanen wegen Wiedertäuferei, ließ sie aber gegen schwere Geldbuße wieder laufen (s. Weißenhorner Chronik 170; Keim, Reformationsgeschichte 64). Aber noch immer breitete sich die Täuferei aus; 1534 verließen verschiedene Wiedertäufer das Frankenland und zogen nach Mähren „verhofften da bessere Christen zu werden, denn so sie hie blieben" (Herold Chronik 123). Lange nachher finden sich noch allenthalben in der Gegend Anhänger des Anabaptismus, so im Rothenburger Gebiet; in Beutingen waren noch 1556 Wiedertäufer, welche auch der begabte Prediger zu Oehringen, Huberinus, vergeblich zurückzuführen suchte. In Hengstfeld finden sich 1559 drei Täufer; dem Heinrich Hertrich auf dem Braunsberg über Braunsbach wurde zwangsweise 1566 sein Hof wegen Wiedertäuferei verkauft (Weikersheimer Archiv-Repertorium). 1571 mußte dem Wirth in Nesselbach, Balthasar Brumm, verboten werden, den Wiedertäufern Unterschleif zu geben, und in dem Verzeichniß der Leibeigenen der Herrschaft Langenburg findet sich noch 1595 eine Wittwe Apollonia Preunger von Nesselbach erwähnt, die mit ihren Kindern ins Wiedertäuferland gezogen. In Braunsbach waren 1596 mehrere Kinder „nach dem gemeinen Fehl und Lauf" nicht getauft (Kirchenbuch).

Vierter Abschnitt.

Von den Reichstagen zu Speier und Augsburg bis zum schmalkaldischen Krieg.

Der Anfang der Reformation in Hohenlohe und Rothenburg.

Die für die evangelische Kirche Deutschlands wichtigen Reichstage in Speier 1529 und Augsburg 1530, welche für die Geschichte der Reformation Ehrentage sind, haben für den Freund fränkischer Geschichte wenig Ermuthigendes. Es ist niederschlagend, zu sehen die Uneinigkeit und die schwankende Haltung der fränkischen Reformatoren und der Stadtobrigkeiten in Bezug auf die Frage des Gehorsams gegen den Kaiser. Die Haller zeigten sich in Speier so zweideutig, daß Luther auf den Glauben kam, Hall sei wieder papistisch geworden. Er schrieb deswegen: „Die Haller haben vorhin das Evangelium vor Liebe fressen wollen und jetzt seien sie plötzlich und leichtlich abgefallen" (Hartmann und Jäger, Brenz I, 207). Der Einfluß der Altgläubigen war nämlich dort durchgedrungen, aber Brenz fegte den Hallern den Harnisch wacker, so daß ihr Gesandter, Hermann Büschler, abgerufen wurde. Die Führer der Altgläubigen Berth. Volker von Roßdorf, Reinhard Trochtelfinger, Michael Seyboth und Jobst Sulzer mußten aus dem Rath treten. Auf dem Reichstag zu Augsburg, wo Anton Hofmeister Hall vertrat, stellte sich zwar Hall mannhafter zur evangelischen Sache, aber es fehlte ihm doch die Klarheit und Festigkeit, welche Reutlingen dort bewies. Heilbronn, das in Speier fest und entschieden aufgetreten war, war in Augsburg überaus ängstlich. Lachenmann schreckte so sehr vor dem Gedanken von einem Bund der Evangelischen zurück, dessen Spitze gegen den Kaiser gerichtet wäre, daß er den Gedanken an Abfall von der Protestation, welcher die Heilbronner zu des Kaisers lieben Kindern machen werde, noch erträglicher fand (Keim 143, Jäger, Mitth. 142). Doch wagte es der Rath 1531 mit der Reformation weiter zu fahren. Dienstag nach Lätare schickte er an die Präsenzherren, welche Pfründen vom Rath inne hatten, die Weisung, das Messelesen einzustellen und dagegen zu predigen. Der Pfarrverweser Peter Diez erklärte: es habe nicht jeder die Gabe zu predigen, Lanz-

mann entschuldigte sich mit Krankheit, „welche ihm großen Nachtheil an Leib, Gedächtniß und Vernunft zugetragen“, Friedrich Beger gestand, er sei des Predigens nicht geschickt, Johann Berlin: er habe zu Heidelberg jura studirt und sei also zum Predigtamt untauglich, hätte er gewußt, daß er predigen sollte, so hätte er Theologie studirt. An Freitag nach Nikolai ließ aber der Rath durch die Viertelsmeister alle Bürger befragen, ob sie zum Rath halten wollen, wenn er energisch mit der Reformation „fürfahre“ und, so Verfolgungen kämen, Leib und Gut darüber lassen. Alle sagten zu. „Sie hätten gerne gesehen, daß es vorlängst geschehe“. Nur einer wollte von der Messe nicht lassen, als aber der Rath ihm gebot, binnen vier Wochen fortzuziehen, unterwarf er sich (Jäger S. 180—188 f.). Die zehn Präsenzherren sagten Gehorsam zu; die drei Klöster und die Deutschherren blieben zwar bei ihrem Gottesdienst, doch durfte ihn niemand von der Bürgerschaft besuchen (Titot S. 13, Jäger S. 214). Erhebend ist die Haltung des einfachen frommen Markgrafen Georg von Brandenburg-Ansbach, der besser als alle anderen Fürsten mit Theologen gerüstet zum Reichstag nach Augsburg zog und Brenz, Rurer, Adam Weiß und Martin Mögelin mitbrachte, deren persönliche Haltung wie die der evangelischen Theologen überhaupt auf die Gegner bedeutenden Eindruck machte und ihnen Achtung abnöthigte. Trotz schwerer Gefahr predigte Adam Weiß in Augsburg, und sein Muth dürfte auch ermuthigend auf Georg gewirkt haben, daß er dem Kaiser eher seinen Kopf als seinen Glauben zur Verfügung stellen wollte.

Nach einem Reaktionsversuch eines Hochgestellten von Adel, vielleicht des Markgrafen Johann Albrecht von Brandenburg, der in einem Schreiben an den Markgrafen Georg klagt, daß er vom Kaiser ein reiches Bisthum in Spanien bekommen hätte, wenn die Markgrafen nicht reformirt hätten, welcher von Markgraf Georg nichts anderes verlangte als Wiederherstellung der Messe, wurde die von Brenz bearbeitete Kirchenordnung eingeführt. Starb auch der treue Zeuge Adam Weiß Oktober 1534, so trat doch an seine Stelle in Crailsheim der tüchtige Mähre Simon Schneeweiß aus Znaim, vorher Hofprediger in Ansbach. In Hall wurde die Messe in der Johanniter- und

Schuppach-Kirche 1534 geschlossen. Der Versuch des Bischofs von Würzburg, das Ruralkapitel zu Hall 1529 wiederherzustellen, scheiterte an der Festigkeit des Raths, der nur dann die Kapitelsversammlungen in der Michelskirche gestatten wollte, wenn die Kapitelsgeistlichen aus den benachbarten Herrschaften sich der evangelischen Ordnung anschlössen (Herold 80).

Jetzt war auch die Zeit gekommen, da in der Grafschaft Hohenlohe die Thüre für das Evangelium allmählich weiter aufgethan wurde. Graf Georg und Wolfgang hatten dem Reichstag zu Speier (Wibel IV, 171), Wolfgang und Albrecht dem zu Augsburg angewohnt (Wibel I, 318). Doch läßt sich von einer Frucht der Eindrücke aus dem Verkehr mit den evangelischen Reichsständen nichts bemerken. Durch das Landvolk ging eine heiße Sehnsucht nach Reformation. Seit Chyträus aus Ingelfingen fort war, giengen viele aus dem Kocherthal, von Ingelfingen und Niedernhall (z. B. der Vater des Oehringer Geistlichen Bien) nach Hall, um dort Gottes Wort zu hören und zu kommuniziren. — Im OA. Gerabronn war Kirchberg eine Leuchte des Evangeliums, wohin die Haller auf Brenz Empfehlung hin Martin Kaufmann geschickt hatten, ebenso waren in Ilshofen evangelische Geistliche. Am 27. November 1534 erklärten die Ruppertshofer ihrem Pfarrverweser Melchior Weber, sie verlangen das hl. Abendmahl sub utraque. Als er sich weigerte, einer todtkranken Frau es so zu spenden, riefen sie kurz besonnen den Pfarrer von Ilshofen, Johann Glanz, herbei, welcher der Frau das Abendmahl reichte. Sie verlangten, während sie gegen andere Kirchengebräuche keinen Widerspruch erhoben, beim Abendmahl die Haller evangelische Ordnung; Graf Albrecht aber war, wie er an den Mitganerben von Vellberg schreibt, keineswegs geneigt, diesem Verlangen zu entsprechen, wie er denn auch 1533 noch die neuangestellten Pfarrer Johann Bender von Bächlingen und Johann Leonhardi von Billingsbach einen altgläubigen Revers unterschreiben ließ. (Wibel III, 301 ff. und Langenburger Archiv). Ebenso that Graf Georg seine Tochter Felicitas noch 1538 ins Kloster Buchau als Nonne, was zeigt, wie weit er noch in den Anschauungen der alten Kirche befangen war. Dagegen stand Graf Wolfgang in Weikersheim anders. Jene bitteren Er-

fahrungen, welche Albrecht und Georg auf dem Grünbühl gemacht, hatten auf sein Gemüth nicht abschreckend gewirkt. Der Mann seiner Schwester, Graf Heinrich Schlick, gehörte jener Familie an, mit welcher Luther lange in freundlicher Korrespondenz stand (s. Köstlin, Luthers Leben). Dazu kamen später noch die verwandtschaftlichen Beziehungen seiner Frau, die dem Haus der Grafen von Henneberg angehörte, welche 1544 reformirten. In den 30er Jahren stand er in nahem Verhältniß zu dem Markgrafen Georg von Brandenburg und war dessen Rath und Oberamtmann in Hohentrüdingen. Es hat deßwegen die Nachricht, daß er 1535 die Reformation in Weikersheim begonnen habe, alle Wahrscheinlichkeit für sich. (s. Fleiner's Chronik). Er gieng dabei behutsam zu Werke, indem er nach und nach auf die erledigten Stellen evangelisch gesinnte Männer berief, wie er auch vom Stift Neumünster als Patronen zu Nassau einen solchen Pfarrer verlangte, widrigenfalls er selbst die Stelle besetzen würde. 1541 hatte er selbst einen evangelischen Prediger Georg Kuppelich nach Weikersheim berufen. Besonderen Einfluß hatte bei ihm der Pfarrer von Frankenheim. Ums Jahr 1536 hatte auch der Pfarrer Thomas Bauer zu Baumerlenbach und seinem Rath folgend der Frühmesser Leonhardt Wirth, später in Sindringen, es gewagt, in den Ehestand zu treten; 1540 bekam Kupferzell in Simon Knauß, einem Württemberger, einen evangelischen Pfarrer; und um dieselbe Zeit begann der Pfarrer zu Künzelsau, Konrad Kling, das Evangelium zu predigen, ohne sich durch Rücksicht auf den Patron oder durch Citationen nach Würzburg einschüchtern zu lassen. Die Reformationsbewegung in Mergentheim ist noch wenig aufgeklärt. Von dem Nachfolger des aufrührerischen Pfarrers Bernhard Bubenleber sagt Schönhuth, ohne seinen Namen zu nennen, er habe die Engelämter abgeschafft, die lutherische Lehre angenommen und sei zu Schweinfurt ertränkt worden. — Die benachbarten Reichsstädte bekamen evangelische Prediger, so Dinkelsbühl 1533 in Bernhardt Wurzelmann, Kanonikus in Wimpffen. (s. Medicus p. 176). Daß Andreä in Dinkelsbühl gepredigt, scheint zweifelhaft, da die „fama Andreana" nichts davon erzählt. In Rothenburg hatte Luther schon 1533, als er seinen Hauslehrer, Georg Schnell, ein armes Rothenburger

Stadtkind, dem Bürgermeister und Rath zur Unterstützung empfahl, zur Einführung der Reformation ermuntert. Zehn Jahre später, 4. Oktober 1543, schrieb Luther an Johann Hornburger, Bürgermeister daselbst, einen Schüler Luthers und Melanchthons, sie sollten das lange Zögern aufgeben. An Fastnacht 1544 trat nun der Rath der evangelischen Konfession bei. Sämmtliche Geistliche bis auf zwei stimmten zu. Der Gottesdienst im Franziskanerkloster wurde aufgehoben und ein evangelischer Prediger angestellt, 1546 war nur noch ein Mönch und zwei alte Nonnen in der Stadt. Auf die Reformation des Landgebiets wurde jetzt schon Bedacht genommen, doch kam es erst später dazu.

Auch die Reichsstadt Hall führte in ihrem Gebiet 1538 bis 1840 die Reformation nunmehr energisch durch. 1540 befahl Hall den Pfarrern zu Thüngenthal und Erlach, welche abhängig waren von ihrem Patron in Komburg, die Messe abzuthun und sich nach der Hällischen Ordnung zu richten. Man sah sich genöthigt, ihnen die Meßgewänder und Meßkelche wegzunehmen. Darauf klagte der Dekan Bernhardt von Schwalbach beim Reichskammergericht in Speier, welches Hall in die Acht erklärte, aus welcher es aber 1541 vom Kaiser wieder befreit wurde. Wohl ließen sich die Herren von Komburg 1541 von dem neuen Pfarrer in Thüngenthal, Johann Schmidt, versprechen, die Messe zu lesen, aber die Haller duldeten es nicht. 1542 wurde er nach Hall beschieden, um über Lehre und Wandel Rechenschaft zu geben und mußte nun versprechen, innerhalb 14 Tagen Hochzeit zu machen, die reine Lehre und den Brenzischen Katechismus zu predigen. Der bisher widerspenstige Pfarrer zu Erlach [1] erklärte vor dem Visitator, er widersetze sich den Ordnungen des

[1] Nicht Orlach, wie Hartmann und Jäger, Brenz II, 78 und die Oberamtsbeschreibung Hall S. 236 meinen; denn in Orlach hatten die Herren von Crailsheim bis 1597 das Patronat, dagegen war Erlach die Mutterkirche für Gelbingen, wo nur ein Frühmesser war; damals war die Pfarrei und Frühmesse in Erlach in den Händen des jüngeren Georg Rudolf Widmann; in der allerdings sehr nachlässigen Ausgabe Herolds von Schönhuth S. 80 ist richtig der Pfarrer von Gelbingen genannt; in den Uffenheimer „Nebenstunden" steht im Text p. 1068 Orlach, in den Anmerkungen 1071 richtig Erlach.

Ra'hes nicht, bekenne sich auch zur evangelischen Lehre und gebrauche die Brenzischen Homilien; auch bewies er mit einer Urkunde, daß er mit einer rechtmäßigen Frau getraut sei. — Für die Pfarrer des Haller Gebiets wurde das Ruralkapitel wiederhergestellt. Demselben lag die Investitur der Pfarrer, die Kirchenvisitation, die Ueberwachung der Geistlichen in Lehre und Leben ob.

An die Spitze des Ruralkapitels trat ein Superattendent, wozu Johann Eisenmenger bestimmt wurde (s. Herold p. 39, daher Hartmann und Jäger Brenz II., 80 zu berichtigen). Der Prediger (Brenz) und zwei Rathsherren wurden zu Visitatoren bestellt. 1543 wurde die Haller Kirchenordnung in Druck gegeben und durchgeführt. Wenn es nun auch noch manches zu klagen gab über Lehre und Wandel der Pfarrer auf dem Lande, so war doch die Klage des ehrlichen Herold (S. 80) einigermaßen beseitigt, wo er klagt: „seit 1529 hat man weder Dekane noch Kapitel; die Kirche auf dem Lande ist gar „zerrütt", es lehrt und hält ein jeder Ceremonien nach seinem Gefallen." In den nächsten Jahren dürfte Hall von Komburg aus ziemlich unbehelligt geblieben sein, denn seit 1546 war Daniel Stieber, der in freundlichem Verkehr mit Brenz und andern Evangelischen stand, Probst des Stifts. (Anecd. Brent. 255).

Die Reformation im Limburgischen, deren Geschichte noch vollständig im Unklaren ist, wurde nach Stälin 1544 begonnen und zwar von Schenk Wilhelm zu Gaildorf, von Schenk Carl zu Speckfeld. Schenk Erasmus in Obersontheim, der sich eben noch widersetzt hatte, fing etwas später an zu reformiren, zeigte sich aber wenige Jahre darauf als treuer Freund von Brenz in seinem Exil (Stälin IV., 408; Prescher, Geschichte von Limburg).

Hatten die Grafen Albrecht und Georg von Hohenlohe in den letzten Jahren den Eingriffen reformatorischer Elemente keinen positiven Widerstand entgegengesetzt und 1542 die Besetzung der Pfarrei Untermünkheim mit einem evangelischen Pfarrer durch die Haller gemäß dem Wunsch der Gemeinde mehr wegen Beeinträchtigung des Patronatsrechts, als im Widerspruch

mit der evangelischen Richtung des neuen Pfarrers angefochten, wie sie denn 1543 bei dem durch den Landgrafen von Hessen getroffenen Vergleich versprachen, nach Enslingen einen evangelischen Frühmesser zu bestellen, woraus aber nichts wurde (Wibel I, 343), so hatten sie doch bisher nichts gethan, um die Reformation eigentlich zu fördern. Jetzt nöthigten sie die grundlosen Zustände des Stifts Oehringen und die eindringlichen Klagen der dortigen Gemeinde, welche einst ein Hauptherd des Bauernaufstands in Hohenlohe gewesen war, zum Einschreiten. Dienstag nach Erhardi 1544, am 8. Jannar wandten sich Schultheiß, Bürgermeister und Rath zu Oehringen an Graf Albrecht und Georg mit der Klage „sie seien in Oehringen in der Kirche so übel versorgt, daß sie glauben, auf 40 Meilen weit sei keine Gemeinde so erbärmlich versäumt wie sie. Mit Predigern und Pfarrern seien sie so beladen, daß männiglich an ihrer gottlosen Lehre und ärgerlichem Leben einen Abscheu habe; zeitweilig lassen sie den Predigtstuhl ganz leer. Das Volk werde in Folge dessen so gottlos und grob, daß es schier nicht mehr zu zähmen sei und wie das Vieh ohne alle geistliche Unterweisung sterbe. Sie bitten die Grafen, dafür zu sorgen, daß bei ihnen das hl. Evangelium nach rechtem christlichem Verstand und der höchste Artikel unsrer Heilwürdigkeit, als Vergebung der Sünden allein aus dem Verdienst und Leiden unseres Herrn Jesu Christi, gepredigt werde, auch daß das Sakrament des Altars, wie es im Anfang der Christenheit Jahrhunderte lang gehalten worden, gereicht werde, wie denn auch zu Heidelberg durch den Pfalzgrafen die evangelische Predigt und das Sakrament gestattet werde." (Wibel III, 312). Inzwischen hatte Aegidius Stembler, der rechtsgelehrte Rath der Grafen, sich wohl im Einverständniß mit denselben („im Namen und Befehl der Grafen" sagt Huberinus in der Antwort) nach Augsburg gewendet und dort durch Wolf Preunlin oder Preuner (Wibel III, 313) und Gutmann Herhus bei dem Prediger zu St. Georgen, Kaspar Huberinus, anfragen lassen, ob er nicht geneigt wäre, eine Berufung nach Oehringen anzunehmen. Kaspar Huberinus[1], geboren in Wilspach in Baiern 1500 (wohl

[1] Oder Huber.

Wiesbach bei Neumarkt, Medicus p. 328), früher Mönch in einem bairischen Kloster, predigte seit 1525 zu St. Georgen in Augsburg und wurde dort ca. 1527 Pfarrer. Er bekämpfte die dortigen Wiedertäufer und wohnte 1528 der Disputation in Bern bei; nach dem Reichstag in Augsburg wurde er, ein gemäßigter Vertreter der lutherischen Richtung, als „ein christlicher und gelehrter Gesell" nach Augsburg zurückberufen und blieb, als der heftige Kampf zwischen Zwinglianern und Lutheranern mit Verdrängung der letzteren in Augsburg geendet, in seinem Amte. Im Juli 1535 reiste er mit dem einflußreichen Anhänger Bucers, Dr. med. Gereon Sayler, im Auftrag des Raths und Ministeriums nach Wittenberg, um mit Luther wegen der Abendmahlslehre zu verhandeln und durch ihn Urbanus Rhegius wieder für Augsburg zu gewinnen, wobei er sich einige Zeit bei letzterem in Celle aufhielt. Sie fanden Luther mild gesinnt. 5. Oktober 1535 hatte Luther selbst ihm einen freundlichen Brief geschrieben, (s. Wagenmann Herzogs Realencycl. VI, 296; Köstlin, Luther II, 334). Zu Huberinus' Schrift vom Zorn und von der Güte Gottes hatte Luther selbst als Vorrede einen Brief drucken lassen. Es ist eine lange Reihe von Schriften, die Huberinus von 1525 an herausgab, und welche ihm auch die Ehre einbrachten, auf den Index gesetzt zu werden. (Wibel II, 452 ff. III, 310). Auch als Dichter hat er sich bekannt gemacht, (s. Gödeke, Grundriß I, 179). Da auch Brenz dem Huberinus zuredete so sagte er zu (Wibel III 340), doch verlangte er das entsprechende Einkommen, da er in Augsburg 150 fl. Gehalt, 50 fl. Nebeneinkünfte, Pension für Weib und Kind und Stipendien für seine Söhne habe. Um die Sache zu fördern, wandte sich Stembler am 8. Februar auch an seinen Schwiegervater, Johann Heber, den hohenloheschen Sekretär, dem er öfters über die kirchlichen Zustände in Oehringen geklagt, wie er auch für sich selbst und sein Haus keine Seelsorge in Oehringen habe; zu Zeiten sei gar keine Predigt, zu Zeiten predigen die Stiftsherren Johann Schrag, Kilian Burk, Pfarrer in Baumerlenbach und Benedikt Feyelsdörfer, die nichts Fruchtbares auf der Kanzel, bisweilen sogar Mährlein und lächerliche Possen vorbringen. Priester nach der alten Religion, die einer guten, frommen Lehre seien, könne man gar nicht bekommen, Heber möchte

doch seinen Einfluß beim Grafen Albrecht geltend machen, daß ein gottseliger, christlicher Prediger des Evangeliums im ehelichen Stand verordnet würde, zumal der Graf ihm den Auftrag gegeben, nach solch einem Prediger sich umzusehen. Vor einem Jahr habe ihn Wolf Prenner auf Huberinus aufmerksam gemacht; wäre dieser nicht zu bekommen, so wolle er den für die Gemahlin Herzog Christofs nach Mömpelgard bestimmten Hofprediger N. gewinnen, (Wibel III, 313). Am 16. Februar, Samstag nach Valentini, legte er es seinem Schwiegervater noch einmal ans Herz; aus Huberinus' Schriften habe er sich überzeugt, daß er ein trefflicher Gelehrter und rechtschaffener Mann sei, dessen sich die ganze Herrschaft mit Besserung zu getrösten hätte (Wibel III, 314). — Am 18. Februar schrieb Stembler, der Berufung des Huberinus liege nun kein Hinderniß mehr im Wege, nur wollen die Grafen versichert sein, daß er nicht mit der Zwinglischen Sekte verhaftet sei. Besoldung könne er einstweilen nur 100 fl. haben, doch werde es an Addition nicht fehlen. 3. März antwortete Huberinus, er habe sich nun 15 Jahre mit der zwinglischen, schwenkfeldischen und aufrührerischen Lehre herumbeißen und zanken müssen und gegen Zwingli 70 Schlußreden zu Wittenberg 1529 drucken lassen, auch gegen die Wiedertäufer habe er geschrieben. Er freut sich über den großen Ernst, Hunger und Durst nach Gottes Wort bei Bürgermeister, Rath und Stadt Oehringen; da er nach Ostern ins Zeller Bad Liebenzell) gehen wolle, so könnte er dann persönlich in Oehringen alles besprechen; vor Ostern könne er wohl nicht abkommen wegen vieler Arbeit in der Fastenzeit und Predigermangel. Ueber die Besoldung beruhigte er sich. Hochinteressant ist, aus dem Briefwechsel Stemblers mit Huber zu sehen, wie die Grafen damals standen. Huberinus schrieb 12. Januar: er höre, die Grafen seien sehr gut evangelisch, wo man anders mit der Sache recht umgehe und nicht poltere, noch alle Dinge darniederreiße, sondern ein rechtes evangelisches Maß treffe. Wir sehen die bösen Eindrücke, welche die Grafen 1525 von den unruhigen Bauernpredigern empfangen, noch nachwirken. Wären ihnen die ersten evangelischen Prediger in ihrem Lande mit evangelischer Mäßigung begegnet. sie hätten sich eher zur Reformation ihres Landes entschlossen, Die stürmische destruktive Richtung der Zwinglianer, die ihnen

nur die erste Etappe zur Lehre der Schwenkfelder und Wiedertäufer erschien, war ihnen ein Gräuel.

Ebenso belehrend ist, aus dem Folgenden zu sehen, wie schon in alter Zeit bei den Franken das Bedürfniß eines reicher entwickelten Kultus und das Dringen auf äußeren Anstand hervortritt. Nach Ostern kam Huber nach Oehringen, 23. April hielt er seine erste Predigt. Darauf wurde ihm durch Stembler im Namen der Grafen in Anwesenheit des gesammten Magistrats seine Verpflichtung eröffnet:

1) Er solle das reine Wort Gottes dem armen Volk zur Erbauung christlichen Glaubens, christlicher Liebe und äußerer Zucht vortragen. 2) Die altchristlichen Ceremonien belassen zur Erziehung des Volks in der Andacht. 3) Aller Sekten sich entschlagen; 4) sich der Obrigkeit gehorsam zeigen. 5) Keinen Zulauf des gemeinen Volks suchen und nicht gegen einzelne Stände losziehen, woraus Aufruhr erwachse. (Es ist hier offenbar die Rücksicht auf die Stiftsherren maßgebend). 6) Die Priester des Stifts solle er mit christlicher Geduld behandeln und sie in ihrem Stande lassen, wogegen ihn diese auch zufrieden lassen sollten. Dieser Verpflichtung, welche Huberinus auf sich nahm, namentlich der Verpflichtung betreffend die Predigt glaubte er am besten nachzukommen, wenn er über das Buch Sirach predige, das viel von äußerer Zucht schreibe. Den Stiftsherrn wollte er die gebührende Reverenz thun. Man möge ihm zu den 100 fl. Gehalt noch etwas Brod und Wein vom Stift, und einen Garten, der zu der erledigten St. Katharinapfründe gehörte, geben. Nach Himmelfahrt (22. Mai) wollte er wieder in Augsburg sein, dann sollte, während bisher die Verhandlung ohne Wissen der Augsburger geführt wurde, das Vokationsschreiben abgehen. Stembler legte den Grafen einen Vokationsentwurf vor, aus welchem aber diese die Worte streichen ließen: „Damit allenthalben soviel möglich ein rechtschaffen Wesen bei den Bürgern und Unterthanen möchte angerichtet werden,“ weil es hätte scheinen können, als sei das bisher versäumt worden. Am 12. Mai beauftragte Graf Albrecht zu Neuenstein Stembler noch persönlich die Berufung Hubers wirklich ernstlich zu betreiben. Im Juni reiste nun Stefan Sorg, Bürgermeister und Rathsherr Sebastian Rücker

von Oehringen nach Augsburg mit dem Vokationsschreiben 22. Juni konnte Huberinus Stembler mittheilen, daß der Rath den Grafen, die bei ihm in gutem Ansehen standen, zu Liebe ohne weitere Verhandlungen seinen Abschied bewilligt habe. (Wibel I, 355 ff). Im Juli hatte Huber mit schönen Hoffnungen sein Amt angetreten; er hatte gehofft, daß man allmählig das Sakrament und den Gottesdienst nach evangelischer Ordnung reformiren werde, sah sich aber 1½ Jahre lang hingehalten. Dazu gab es viele Widerwärtigkeiten. Von den streng Evangelischen mußte er hören, man stecke im Hohenlohischen noch im Pabstthum, von den Altgläubigen mußte er sich den Vorwurf der Ketzerei gefallen lassen. Besonders hatte Kaspar vom Klein sich gegen Huber aufgelassen und ihm zum Vorwurf gemacht, er fördere auch die Reformation in Wimpfen, wo man die Messe abgeschafft habe. Wo jetzt ein Fürst verderbe, werde er lutherisch. aber die Lutherischen haben lang genug getrutzt; jetzt seien sie schon ganz kleinlaut, da viel Spanier in den Niederlanden stehen. So hatte er im Wirthshaus in Oehringen am 6. Februar 1546 geäußert. Inzwischen hatte Huber von Stuttgart aus einen Ruf an Schnepfs Stelle, als dieser nach Tübingen gieng, erhalten. Gleichzeitig suchte auch Nördlingen und Rothenburg ihn zu gewinnen. (Wibel 3, 340 f.) Huber gedachte dem Ruf nach Stuttgart zu folgen, wofern die Grafen nicht bis Ostern die Reformation ernstlich vornehmen, das hl. Abendmahl in beiderlei Gestalt zuließen, und neben ihm einen evangelischen Pfarrer verordneten. Aegidius Stembler hatte ihn bisher vertröstet, daß die Grafen die Nürnberger Kirchenordnung annehmen werden; nun aber hatte der Pfarrer von Schillingsfürst, der von den Grafen stets gelobt war, ein böses Aergerniß gegeben, was sie wieder mißtrauisch machte. Huber aber hatte das Zuwarten genug, so gern er auch „des guten Lufts halber" in Oehringen geblieben wäre. Doch verlor Graf Albrecht den milden Huber nicht gern, zumal sich derselbe leichter als ein anderer in das zu erwartende Interim finden würde, und daher gab er Befehl, einen evangelischen Pfarrer anzustellen. Man wandte sich an den Pfarrer von Nördlingen, Johann Uebel, der sich schon Ende 1545 selbst angetragen hatte, aber am 8. September 1546 wegen Kränklichkeit wieder absagen mußte. So

wurde Huber einstweilen im Pfarramt von den benachbarten Pfarrern Knauß in Kupferzell und Burk in Baumerlenbach unterstützt, bis es endlich nach vieler Mühe gelang, einen Pfarrer zu gewinnen. Hatte auch der Prediger einen schweren Stand, da die Stiftsherren mit ihrem Wesen viel Aergerniß gaben, so daß der lateinische Schulmeister sich weigerte, zu ihren Gottesdiensten zu singen, enthält auch die Gottesdienstordnung, welche 1551 nach der Grafen Tod den Statthaltern vorgelegt wurde, noch viele Stücke des alten Ritnals, so klangen doch die lutherischen Lieder: „Nun bitten wir den heil'gen Geist", „Komm, heiliger Geist, Herre Gott", „Wir glauben all an einen Gott", „Dies sind die heil'gen zehn Gebot", „Mitten wir im Leben sind", „In tiefer Noth schrei ich zu Dir", in der herrlichen Stiftskirche wieder. Den Stiftsherrn wurde 21. Juli auferlegt, ihre Weiber zu ehelichen, was auch Barthel Hornick und Benedikt Feyelsdörfer thaten, (Wibel III, 352; I, 365). Auch sonst läßt sich nachweisen, daß in der Grafschaft der evangelische Gottesdienst sich ausbreitete; z. B. bestand in Bartenstein-Ettenhausen 1546 nach zeugeneidlicher Aussage evangelischer Gottesdienst. Der Pfarrer Kaspar Wolffstirn zu Bächlingen war evangelisch, Melchior Weber, den wir oben bei Ruppertshofen kennen gelernt, jetzt Pfarrer in Buchenbach, hielt sich vor dem Interim an die brandenburger Kirchenordnung. Er hatte ja schon 1534 in Ruppertshofen gesehen, wie tief in den Gemeinden das Verlangen nach der Reformation eingewurzelt war.

Fünfter Abschnitt.

Das Interim.

Die Reichsstädte Frankens hatten im Schmalkaldischen Bund, dem 1536 das damals noch nicht reformirte Rothenburg, 1538 Hall und Heilbronn beigetreten war, eine Stütze gesucht, während die Grafen von Hohenlohe mit dem Markgrafen von Ansbach dem Bund nicht beitraten. Aber der Bund sollte sich mit seiner kläglichen Rüstung und Kriegführung als ein Stab von Schilfrohr an ihnen erzeigen, der dem, der sich darauf stützt, durch die Hand geht. Nachdem der Kaiser an der Donau und Brenz das Bundesheer auseinandergetrieben, mußten sich die

Reichsstädte unterwerfen und schwere Strafe neben harter Einquartirung erdulden. In Bezug auf Brenz und Hall sei verwiesen auf den Vortrag von Professor Ehemann in Württ. Vierteljahrsh. f. Land.-Gesch. 1880, I. Die Grafen von Hohenlohe sammt den Komburgischen Patronatspfarrern zu Kocherstetten und Steinkirchen hatten vom Kaiser Schutzbriefe erhalten. Der Kaiser selbst kam auf seinem Siegeszug in die Gegend, weilte vom 29. Novbr. bis 1. Dezember in Dinkelsbühl, 3.—15. Dezember in Rothenburg a. Tauber, 15. Dezember in Kirchberg und Lendsiedel, 16.—24. Dezember in Hall, 24. Dezember bis 13. Januar in Heilbronn.

Das im folgenden Jahr vom Kaiser mit Hilfe von Michael Helding, Bischof von Sidon, einem Schwaben aus Langenenslingen, Julius v. Pflug, Bischof von Naumburg und dem Brandenb. Hofprediger Agricola bearbeitete Augsburger Interim wurde nun ohne Widerspruch eingeführt und damit eine unsägliche Verwirrung der Gewissen geschaffen und viele treue Zeugen des Evangeliums ins Elend gejagt. Das Interim, von Brenz auch interitus genannt, machte den Protestanten einige wenige Zugeständnisse. Z. B. gestattete es den Laienkelch, die Priesterehe, und war in Bezug auf Restitution der eingezogenen geistlichen Güter ziemlich nachsichtig. Dagegen verlangte es Unterwerfung unter den Pabst und die Bischöfe, im Kultus das Meßopfer und das Fasten. Die Artikel von der Lehre klangen scheinbar evangelisch, waren aber mit wenigen klugen Worten so gewandt, daß die ganze alte katholische Lehre darin wiederkehrte, wirklich eine kluge Arbeit, um die Schwachen und weniger Einsichtigen zu täuschen. Es schien besonders den Obrigkeiten, die jetzt immer betonten, daß man ja mit dem Kaiser denselben Christus als Heiland glaube und anbete, als handle es sich nur um Nachgiebigkeit in Betreff einiger weniger Ceremonien. Aber waren die Katholiken des alten Glaubens muthig genug, sich nicht zu fügen, als der Kaiser das Interim als eine für beide Theile giltige Ordnung aufstellte und damit in die Rechte des Konzils in Trient einen Eingriff begieng, so zeigten sich die evangelischen Stände nicht eben so muthig. Sie waren erschüttert durch das Kriegsunglück, verwirrt durch die Schwäche Melanchthons und

anderer Theologen, wenig muthig im Bekenntniß evangelischer Wahrheit und legten sich aufs Temporisiren. Erhebend ist der Muth und die Opferfreudigkeit vieler evangelischer Prediger, die wie der geistesklare, von Granvella als schärffster Gegner des Interims gefürchtete und mit dem Tode bedrohte Brenz und Erhardt Schnepf keine Lebensgefahr, keine Verbannung, keine Armuth für sich und ihre Familie fürchteten und um der Wahrheit und des Gewissens willen ihr Amt aufgaben. Aber viele zeigten sich nur allzugefügig, und der alte Hohn: „Lieber Vater, unterschreib, daß wir bei der Pfarre bleib", traf schon zu Interimszeiten zu. In die Gemeinden, die eben sich in die evangelische Kirchenordnung eingelebt, kam die unsäglichste Verwirrung der Gewissen, viele wurden ganz irre an der Wahrheit, von manchen Seiten hörte man klagen, daß die Leute gar nicht mehr zur Kirche und zum Abendmahl gehen. Ueberblicken wir die Geschichte des Interims in Franken.

In Heilbronn lag schwere kaiserliche Einquartirung. Der Heilbronner Gesandte zu Augsburg, Gregorius Kugler, schrieb, auf Befreiung von der Besatzung sei nur zu hoffen, wenn man das Interim annehme. Es seien alle Hauptpunkte, darauf Glauben und Seligkeit stehen, gleich, etliche Ceremonien beschweren niemand im Gewissen. Lachenmann, der ernstlich die Annahme des Interims widerrieth, und zur Standhaftigkeit, wie sie Reutlingen so herrlich gezeigt, ermahnte, legte sein Amt nieder, als sein Kollege Menràd Molter und Hans Rieser riethen „um des Friedens willen, und damit gemeine Bürgerschaft des Kriegsvolks eher abkomme, solle man das Interim annehmen." (Molter wurde deßwegen von Brenz als Abgefallener bezeichnet, s. Anecd. Brent. 288; Hartm. und Jäger, Brenz II, 176, wo nicht an Griebler zu denken ist). Am Dienstag nach Fronleichnam 1548 erklärte sich eine Majorität von 28 Rathsherren für das Interim. Montag nach Johannis Baptistä, 25. Juni, wurden die Geistlichen bedeutet, die Ordnung des Interims ins Werk zu setzen. Sie erklärten sämmtlich, es gehe wider ihr Gewissen, sie können nicht Messe lesen. Jetzt war der Rath in schwerer Noth, um einen Geistlichen zum Messelesen zu bekommen. Der Prior des Carmeliterklosters, der einestheils nicht an den Bestand des Interims

glaubte, andererseits dem Rath, gegen welchen er sich bisher so oft um die Existenz seines Klosters und des katholischen Gottesdienstes hatte wehren müssen, keinen Gefallen thun wollte, verwies den Rath an seinen Provinzial; der Beichtvater der Nonnen zu St. Clara, welchen nun der Rath in seiner Verlegenheit angieng, lehnte ab. So mußte der Rath den Hieronymus Römer nach Wimpfen schicken, um dort zwei Priester zu holen, die nun wirklich am Sonntag nach Kiliani (8. Juli) wieder Messe lasen. Der Stadtschreiber Kugler verlas das Interim auf der Kanzel. Wiederholt drang nun der Rath in die Geistlichen, Messe zu lesen, aber sie waren nicht zu bewegeu. Johann Koll erklärte, er sei zum Messelesen nicht geweiht; Meister Wilhelm Kreuter wollte lieber seine Pfründe, welche er erkauft hatte, verlieren, als dem Interim nachgeben; Meister Hans Burreß erbot sich bei einigem Aufschub zum Gehorsam. Aber wenige Tage darauf erklärte er, er verzichte auf seine Pfründe, wenn er dem Interim nachkommen müsse; doch nöthigte ihn der Rath, seine erste Zusage zu halten. Kaspar Bößler verstand sich wenigstens dazu, Kranke mit dem Sakrament zu versehen, Kinder zu taufen und Ehen einzusegnen, bis ein neuer Pfarrer gefunden sei. Mit Mühe brachte man den gelehrten, frommen, aber weichen Molter dazu, zur Erleichterung von Burreß und Bößler am Sonntag die Nachmittagspredigt wieder zu übernehmen. Um einen Pfarrer zu gewinnen, wandte sich der Rath nach Speier und Würzburg, aber nirgends war ein Interimspfarrer zu finden, bis endlich an exaltat. Cruc. 14. Sept. Joh. Scharpf der Gemeinde vorgestellt werden konnte, der nun mit großem Eifer das Interim durchzuführen suchte, so daß es auch dem Rath zu viel wurde. 1549 bat der Rath beim Bischof von Würzburg um Zulassung des Laienkelchs, da viele ohne Abendmahl starben, weil man ihnen den Kelch verweigerte. Weil der Bischof nicht antwortete, ließ der Rath auf eigene Faust viermal das Abendmahl unter beiderlei Gestalt austheilen. Endlich stellte man zu diesem Zweck zwei evangelische Diakonen an; nach und nach ließ auch Scharpfs Eifer nach. Auf dem Lande wollte es mit der Einführung des Interims gar nicht vorwärts gehen. Für Böckingen und Frankenbach waren keine Priester zu finden, die die Messe lesen konnten. Der Pfarrer

von Flein erklärte, er habe die Messe einmal gelesen, aber die Bauern seien nicht erschienen. Der Rath ließ dem Pfarrer sagen, er solle Messe lesen, und den Bauern, sie sollen die Messe besuchen, darauf erklärte der Pfarrer: Messelesen sei Sache des Kaplans, er sei Pfarrer, und habe zu predigen, zu taufen und das Sakrament zu verwalten. (Jäger, Mitth. 269, 278).

Ueber das Interim zu Hall, für dessen Geschichte die Rathsprotokolle von Werth wären, haben wir einen Brief von Veit Dietrich in Nürnberg, der Melanchthon sagen sollte, was das Interim für Folgen habe. Am 24. Juni war Brenz von Hall geflohen, jetzt begannen die spanischen und italienischen Priester, welche die Einquartirung begleitet hatten, die Michelskirche wieder zu weihen und Messe zu lesen. Die treu evangelischen Pfarrer Johann Eisenmenger und Michael Gräter wurden verjagt, ebenso die Landpfarrer, welche nicht die Messe lesen wollten, z. B. Bonifazius Gräter, Pfarrer in Michelfeld, einst Mönch in Anhausen, OA. Crailsheim. An seine Stelle trat Nikolaus Stattmann, der willig die Messe las. Am Sonntag n. Kiliani (8. Juli) wohnte auch der gefangene Landgraf von Hessen der Messe in der Michelskirche an und flüsterte sein „pacem“. Die Spanier giengen gründlich zu Werke. Einem Zimmermann, dem sein neugeborenes Kind getauft werden sollte, wurde erklärt: er müsse bei Seelengefahr seine früher getauften Kinder noch einmal taufen lassen. Schreiend und weinend wurden sie in die Kirche geschleppt, und noch einmal getauft. Am Jakobifeiertag ließen die Spanier aus den fünf Wunden eines Kruzifixes, das in der Michelskirche aufgerichtet war, rothen Wein fließen: „talibus rationibus invitant vulgus et pueritiam ad idololatriam“, sagt Veit Dietrich. (Anecd. Brent. 299. Hartm. und Jäger, Brenz II, 177). Doch der größte Theil des Volks hielt am Evangelium fest.

Sehr bezeichnend ist die Geschichte des Interims in Künzelsau. Der Pfarrer Konrad Kling hatte auf dringendes Bitten der Gemeinde, die ihm anhieng, eingewilligt, sich in das Interim zu fügen, welches die Ganerben Hall, Hohenlohe, Stetten, Mainz und Würzburg einführten. Allein sein Gewissen ließ ihm keine Ruhe; er gab seine Pfarrei auf und zog ins Elend. Nun baten die Künzelsauer den Patron, das Stift Komburg, um einen neuen

Pfarrer. Lange kam keine Antwort. Endlich erklärten die Künzelsauer: schicke Komburg keinen Pfarrer, so wollen sie selbst einen suchen, damit sie in den „geschwinden Läuften“ nicht unversorgt seien. Schließlich gelang es Komburg einen Interimspfarrer in Bernhard Tummelhardt zu finden, allein dieser klagte, daß die Gemeinde sich in das Interim nicht schicke, das Abendmahl sub utraque verlange, die Ceremonien und Fasten verachte; denn das evangelische Bewußtsein war doch zu tief eingewurzelt. Die Gemeinde aber klagte über die Lehre und das Leben des neuen Pfarrers, der übrigens nach dem Augsburger Religionsfrieden sich willig in die von den Ganerben eingeführte württembergische Kirchenordnung fand.

In Rothenburg bemächtigten sich die Deutschordenspriester wieder der Kirche und vom 9. Juli 1548 bis 16. April 1554 wurde wieder die Messe gelesen, (s. Winterbach, Geschichte von Rothenburg II, 51). Auffallenderweise gieng daneben evangelische Predigt durch den aus Deggendorf in Baiern vertriebenen Oswald Ruland und durch Primus Truber aus Krain, den späteren Reformator seiner Heimat, 1548—52 her. 1554 wurde das Interim beseitigt und die Deutschherren 1556 mit ihren Ansprüchen vollständig abgefunden. Am wenigsten Schwierigkeiten machte die Einführung des Interims in der Grafschaft Hohenlohe, ja es möchte fast scheinen, als ob dasselbe dem Sinn der beiden Grafen Albrecht und Georg entsprochen habe. Dieselben sahen gern die gröbsten Mißbräuche abgeschnitten, liebten die Predigt des Wortes Gottes, aber auch den reicher ausgestalteten Kultus. In der Lehre scheinen sie einer edleren Mystik gehuldigt zu haben und so den Standpunkt der vorreformatorischen Mystiker oder eines Martin Boos getheilt zu haben. Graf Wolfgang zu Weikersheim war am 14. Januar 1546 gestorben. So war er mit seiner entschiedenen Richtung kein Hinderniß. In der Grafschaft selbst mischte sich noch mancher Orten Neues und Altes. Während in Oehringen Huber evangelisch predigte, hielten die Chorherren ihren alten Gottesdienst im Chore. In Nassau war es möglich, daß der dortige Pfarrer Peter Keßmann, der zugleich Bernsfelden versah, in Nassau evangelisch predigte und in Bernsfelden die Messe las. Thomas Widmann in Unter-

münkheim, ein 50—60jähriger Mann, der 1543 auf sechs Jahre aus Augsburg zum Pfarrer berufen worden war, wurde 1544 von der Gemeinde Münkheim verklagt: er sei weder lutherisch noch katholisch; er wolle zwar die Reichung des Abendmahls sub una nicht als Institution Christi vertheidigen, aber das könne, sage er, niemand läugnen, daß im Leib Christi auch das Blut enthalten sei. Daneben machten sie ihm den Vorwurf, daß er auch die Wirthshäuser besuche. (Kirchberger Archiv.) (Schluß folgt.)

Mittheilungen über Professor Dr. Landerer's dogmatische Vorlesungen.

Von Diakonus **Hermann** in Brackenheim.

Zweiter Artikel.

Von dem zweiten Theil seines Systems, der Apologetik, mit der sich dieser Artikel beschäftigen soll, hat Landerer in seinen öffentlichen Vorlesungen immer nur ein kleines Bruchstück vorgetragen. Da sich dieselbe aber in seinen Manuscripten vollständig ausgearbeitet vorgefunden hat, so trage ich kein Bedenken, auch von ihr einen Abriß hier mitzutheilen. Allerdings stammt auch die jüngste von drei mir vorliegenden Ausarbeitungen der Apologetik noch aus dem Anfang der fünfziger Jahre; und nur selten sind spätere Randbemerkungen eingefügt. Daß aber Landerer die darin vorgetragenen Anschauungen im Großen und Ganzen immer vertreten hat, darf mit Bestimmtheit behauptet werden. Der Hauptgrund, warum er diese Partieen dem öffentlichen Vortrag entzog, dürfte die Unmöglichkeit gewesen sein, den gesammten Inhalt seines Systems in einer auch noch so gedehnten Vorlesung zu bewältigen. Da war denn allerdings die Apologetik das verhältnißmäßig am leichtesten zu entbehrende Glied des Ganzen. Daß noch andere Gründe mitwirkten, soll damit nicht geleugnet werden; ich werde weiter unten auf dieselben zu sprechen kommen. Es ist aber für Landerer's ganze Art bezeichnend, daß er lieber immer wieder seine Vorlesung verstümmelt vorgetragen hat, als

Digitized by Google

daß er der äußeren Nothwendigkeit folgend, den Rahmen seiner Wissenschaft enger gespannt hätte.

Doch kommen wir zur Sache. Die Apologetik gehört noch zur Fundamentaltheologie. Die Metaphysik des Christenthums hat der Dogmatik eine philosophische Selbstorientirung geliefert, die Apologetik soll den historischen Unterbau dazu hergeben. „Sie hat die Art und Weise darzustellen, wie die Idee der Religion geschichtlich hervorgetreten ist, welchen Entwicklungsgang die geschichtlich erscheinende Religion durchgemacht, und wie derselbe seinen Abschluß gefunden hat in der christlichen Religion." Es ist gewiß diese rein geschichtliche, näher religionsgeschichtliche Haltung der Apologetik eine der wichtigsten Forderungen, die Landerer an die Theologie gestellt hat; eine Forderung, deren Erfüllung heute noch einen wesentlichen Fortschritt in der Behandlung der Apologetik bezeichnen würde. Freilich verfolgt Landerer damit eigentlich nur die Anregung weiter, die Schleiermacher in seiner Einleitung zur Dogmatik gegeben hat, wenn er dort das eigenthümliche Wesen des Christenthums durch eine religionsgeschichtliche Betrachtung zur Darstellung bringt. Und auch darin gibt Landerer Schleiermacher vollständig recht, daß die Apologetik die andern Religionen in der Beleuchtung schauen muß, welche von dem Glauben an die Wahrheit des Christenthums aus auf sie fällt. Aber er geht — ganz wie in seiner Metaphysik des Christenthums — darin über Schleiermacher hinaus, daß er der guten Zuversicht ist, die christliche Geschichtsanschauung werde sich auch objektiv als der richtige Schlüssel zum Verständniß der vorchristlichen, wie der nachchristlichen Welt erweisen, und somit den Anspruch des Christenthums auf absolut Dignität mit rechtfertigen.

Natürlich kann es sich dabei nicht um eine rein empirische Geschichtsbetrachtung handeln, die von transscendenten Ursachen und Zielen der Geschichte nichts weiß, sondern nur um eine philosophisch-theologische, welche einen göttlichen Weltplan in der Entwicklung der Menschen zu erkennen sucht. Die dazu nöthige Basis hat sich Landerer schon in seiner Metaphysik des Christenthums geschaffen; dort sind die in Rechnung kommenden Faktoren so bestimmt worden, daß sie jetzt nur in An-

wendung gebracht werden dürfen. Insofern ist die Apologetik nicht nur nach vorwärts durch den Zusammenhang mit der speciellen Dogmatik, sondern auch nach rückwärts durch den Zusammenhang mit der Metaphysik des Christenthums fest in das System eingegliedert.

Aber ehe die Darstellung des geschichtlichen Entwicklungsgangs beginnt, muß eine Einleitung die Vorfrage über den Grundcharakter desselben untersuchen. Voraussetzung des Christenthums ist ja, daß derselbe durch die Sünde alterirt sei. Wie macht sich dies nun in der Geschichte geltend? Ist die natürliche Entwicklung der Menschheit seit dem Sündenfall nur als Rückschritt zu betrachten, oder hat der Gesichtspunkt des Fortschritts daneben Raum? Um diese Fragen zu beantworten, muß das Wesen der Macht, welche der Geschichte der Menschheit ihren Stempel aufgedrückt hat, das Wesen der Sünde selbst untersucht werden. So tritt an die Spitze der Apologetik die Lehre von der Sünde.[1] Da aber die Dogmatik ebenfalls Anspruch auf dieselbe erhebt, so theilt Landerer die Lehre von der Sünde zwischen beiden Disciplinen, und zwar in der Art, daß die Apologetik den Begriff der Sünde, ihre Entstehung, ihre Fortpflanzung und ihren Einfluß auf die menschliche Entwicklung im allgemeinen behandelt; die Dogmatik dagegen genauer auf die Fortpflanzung, das Maß der Ausbreitung und die Folgen derselben eingeht.

Ein weiterer Abschnitt der Einleitung bestimmt den allgemeinen Charakter der Entwicklung der Religion nach ihren Grundelementen, gibt also die Gesichtspunkte an, von welchen eine apologetische Darstellung der Religionsgeschichte auszugehen hat. Diese beiden Einleitungsabschnitte sind's allein, was Landerer von seiner Apologetik öffentlich vorgetragen hat. Der erste derselben war nicht zu entbehren, weil sonst die

[1] Auch hier ist wieder ein bemerkenswerther Unterschied zwischen Landerer und Dorner. Dieser sucht den Entwicklungsgang der Menschheit bis zu Christus hin und die Idee des Christenthums zu construiren ohne Berücksichtigung der Sünde, weil ja die Idee der Gottmenschheit eine in sich nothwendige, nicht durch die Sünde erst bedingte sei; daß dies aber zu Unzuträglichkeiten führt, namentlich bei der Betrachtung des Heidenthums, ist von der Kritik schon wiederholt bemerkt worden.

Lehre von der Sünde in der speziellen Dogmatik ohne Grundlage gewesen wäre; der zweite gab wenigstens in kurzen Andeutungen eine Ahnung dessen, was das Fehlende enthalten sollte.

Die Frage nach dem thatsächlichen Charakter der Menschheitsentwicklung führt also zurück auf eine Untersuchung über das Wesen und die Entstehung der Sünde. L. stellt zuerst den Begriff der Sünde fest, um dann an demselben die verschiedenen Theorien über ihren Ursprung zu prüfen. Theilen wir die Hauptsätze daraus mit. Die Sünde ist allgemein ausgedrückt das Böse, etwas das ist und doch nicht sein soll, etwas dem Wesen, der Idee eines Dings Widersprechendes, daher auch seine normale Lebensthätigkeit Störendes. Genauer aber redet man von Sünde nur auf dem Gebiet des selbstbewußten Lebens, des Willens: Die Sünde ist das sich selbst störende und hemmende Leben; das gehemmte und gestörte Leben fällt unter den Begriff des Uebels. Darum reicht es auch nicht aus, zu sagen: Die Sünde sei Nichtübereinstimmung des Willens und seiner Thätigkeit mit der über ihm stehenden Norm; denn der menschliche Wille kann seiner Natur nach die Gesammtforderung des Sittengesetzes nicht in Einem Moment erfüllen; das sittlich Unvollendete ist noch nicht das Böse. Erst das Widerstreiten des Willens gegen die individuell bestimmte Aufgabe des einzelnen Moments kann Sünde heißen. Es werden dann weiter drei Beziehungen unterschieden, in denen sich die abnorme Bethätigung des Willens ausprägt: in Beziehung zu Gott erscheint die Sünde als Ungehorsam; in Beziehung zu den dem Menschen gebotenen Gütern als Störung ihrer gottgesetzten Ordnung und Harmonie, oder als Mißbrauch derselben; in Beziehung zu den Grundtrieben der menschlichen Natur als Ueberordnung des selbstischen, partikularen Willens über den sittlichen, universalen Willen oder als Selbstsucht. Aber diese drei Beziehungen gehören immer zusammen; insbesondere ist der sinnliche Faktor der Sünde nie getrennt vom selbstsüchtigen, noch umgekehrt.

Schließlich wird die Sünde noch im Verhältniß zur Erkenntniß als Unglaube und als Lüge charakterisirt: jenes ist sie, weil sie den göttlichen Willen nicht anerkennt; dieses, weil sie das Nicht—sein—sollende zum Sein bringen will.

Haben schon diese Begriffsbestimmungen stillschweigend auf die verschiedensten Theorien Rücksicht und zu ihnen Stellung genommen, so führt dies der Abschnitt über die Entstehung der Sünde in eingehender Kritik der wichtigsten Theorien durch. Da kommen der Reihe nach zur Sprache: die dualistische Ansicht, die Sinnlichkeitstheorie, die Ableitung des Bösen aus der creatürlichen Beschränktheit, aus dem Prinzip der Spezifikation und Individualität, aus dem Prinzip der Gegensätzlichkeit, aus dem Prinzip der Endlichkeit. Den Uebergang von diesen ästhetischen oder naturalistischen Theorien zu der ethischen bildet die Ansicht von der Sünde als nothwendiger Entwicklungsphase (Rothe). Die eigene Ansicht Landerer's ist schon nach dem bisherigen deutlich: er stellt sich auf die Seite derer, welche das Böse rein als Willensakt aus der Freiheit zu begreifen suchen. Wie er dies ausführt, darüber wollen wir ihn in der Hauptsache selbst reden lassen. Die Freiheit des menschlichen Willens hat er schon in der Metaphysik des Christenthums vertheidigt, und somit kommt es hier nur darauf an, das Verhältniß der schon bestimmten Begriffe von Freiheit und Sünde zu bestimmen.

„Die Sünde ist zu begreifen als aus einem ursprünglichen Zustand der Unschuld hervorgehend. Der erste Mensch war geschaffen mit einer Richtung auf das Gute hin, und das Gute wurde ihm durch eine objektive That Gottes, durch eine Uroffenbarung, zum Bewußtsein gebracht; er mußte aber aus diesem Zustand der Unschuld herausgehen, weil er das von Gott in ihm gesetzte mit seinem eigenen Willen affirmiren und zur eigenen That machen mußte; und weil nur so eine fortschreitende Entwicklung des Guten beginnen konnte. Diese Entwicklung war nothwendig, weil der Mensch seinem Begriff nach durch eigene That das werden muß, was er werden soll. Obgleich aber die menschliche Natur selbst durch ihren inneren Trieb auf diese Entwicklnng hindrängte, so war doch dazu gemäß dem allgemeinen Gesetz der Entwicklung ein äußerer Anstoß nothwendig. Dieser Anstoß muß eine göttliche That sein, sofern es ja göttlicher Wille ist, daß der Mensch fortschreite. Diese göttliche Offenbarung aber, durch welche Gott im Menschen ein Bewußtsein seines heiligen Willens erzeugte, hat man sich nicht als in Einem Akt abgeschlossen

zu denken, da sie ja wesentlich eine erziehende ist, sondern als in verschiedenen Stufen fortschreitend und den Willen immer kräftiger anregend. Nachdem eine gewisse Stufe erreicht war, kam es auf eine mächtigere Stimulation des Willens an, damit der Mensch aus seiner substantiellen Sittlichkeit in die selbständig gewollte übergehe; es war eine Prüfung, eine gesteigerte Forderung nöthig, wie ja immer ein wesentlicher sittlicher Fortschritt durch das Herantreten einer schwereren sittlichen Aufgabe, durch Prüfung oder Versuchung bedingt ist. Diese Prüfung mußte geschehen in der Form des Verbots und der Schranke, um daran die Selbstthätigkeit zu erregen. Eben dadurch wurde dem Menschen der Gedanke des Bösen nahe gelegt, mit dessen Abweisung er das Gute selbstthätig affirmiren sollte; dieser Gedanke des Bösen ist aber nicht identisch mit dem bösen Gedanken. Denn dort ist das Böse dem menschlichen Willen noch äußerlich, ihm nur vorgehalten, hier aber bereits in den Willen aufgenommen. Durch das Verbot nun wird der Wille zur Selbstentscheidung herausgefordert. Aber wie ist es nun möglich, daß der Wille den Gedanken des Bösen ergreift? Die subjektive materiale Möglichkeit liegt in der doppelten Beziehung des Willens auf sich und auf Gott, die entweder harmonisch oder disharmonisch vollzogen werden kann; ersteres wenn das Selbst nicht anders sich will als mit Gott und für Gott; letzteres wenn es sich will im Gegensatz von Gott. Aber worin liegt nun der Grund der Entscheidung für das Letztere, für das Böse? Im Verbot an sich nicht, denn dies hält auch die Möglichkeit des Guten vor, eben weil es verbietet und den Willen für das Gute in Anspruch nimmt (vgl. Röm. 7, 12). In der Sinnlichkeit kann der Grund der Entscheidung auch nicht liegen, denn sie ist nur der unschuldige, so oder so bestimmbare Gegensatz des Geistes, eben darum kann sie nicht ursprünglich prädominiren. Im Menschen selbst also ist kein necessitirender Grund zur Entscheidung für das Böse vorhanden. Indem man dies erkannte, hat man von jeher in der Kirche nach Anleitung der mosaischen Hamartigenie die Veranlassung, wenn auch nicht die Ursache in der Versuchung durch ein außermenschliches böses Prinzip, den Teufel, als Haupt eines bösen

Geisterreiches gesucht. Die auf der Hand liegende Einwendung ist, daß damit die Frage über den Ursprung des Bösen an sich nicht gelöst, sondern nur hinausgeschoben wäre. Allein mit dieser einfachen Berufung auf die Versuchung durch den Satan wollten auch tiefersehende Theologen die Sache nicht abmachen. Der tiefere Grund, warum sie auf den Teufel zurückgehen, liegt darin, daß der rein einfache Gedanke des Bösen auf den Menschen keinen solchen Eindruck gemacht hätte, wenn er ihm nicht irgendwie plausibel, reizend gemacht worden wäre; umsomehr, da der Mensch bisher nur vom Guten umgeben war, und dieses mit der Gewalt der Wirklichkeit seinem Geist sich aufdrängte. Die Ursache davon, daß der Gedanke des Bösen eine versuchliche Gestalt annahm, könne nicht im Menschen liegen, denn sonst müßte ja die böse Lust in ihm schon als wirklich vorausgesetzt werden, als das, was seine Phantasie reizt; während sie doch erst entstanden kann. Darum, wird argumentirt, kann die Ursache der versucherischen Gestalt des bösen Gedankens nur in der Vorspiegelung des Versuchers liegen. Es kann nun kein Streit sein, daß durch eine solche Versuchung von außen der Gedanke des Bösen dem Menschen noch näher gelegt werden konnte; man darf aber nicht sagen: nur durch die Versuchung sei dem Menschen der Gedanke des Bösen überhaupt nahe gelegt worden, denn sonst würde die Versuchung durch den Teufel, mithin der Teufel selbst als ein Nothwendiges ausgesprochen. Zur Versuchung konnte schon die Prüfung an sich werden. Und der Verstärkung der Versuchung durch die Vorspiegelungen des Satans stand von Seiten Gottes die Strafandrohung gegenüber, so daß es immerhin auf den freien Willen ankam. Jedenfalls also darf auch die satanische Versuchung nicht so angesehen werden, wie wenn sie die Ursache der Entscheidung für das Böse wäre. So sind wir denn auf den freien Willen zurückgeführt, als das Prinzip, das rein aus sich die Möglichkeit des Bösen in die Wirklichkeit umsetzt. Alle Momente, welche für die Entstehung des Bösen angeführt werden, rücken zwar die Sünde dem Willen möglichst nahe, aber die Entscheidung selbst können und dürfen sie nicht erklären. Der Uebergang zum Bösen ist nur formal, nicht material erklärbar: „stat pro ratione voluntas“. Dieses Resultat ist freilich der Philo-

sophie ein arger Anstoß; Daub erklärt es für eine Schmach der Philosophie, wenn sie das Böse nicht zu begreifen im Stande sein soll; und Rothe sagt: wozu denn überhaupt wissenschaftliche Untersuchung über das Böse, wenn es seinem Begriff selbst zufolge schlechthin unbegreiflich ist? Dies ist eine sonderbare Einwendung; der Begriff des Bösen läßt sich allerdings denken, da er ja etwas Gegebenes ist, und sein Gegentheil, das Gute, auch etwas Reales ist; und so gewiß man einen Rechenfehler denken kann, der doch auch nichts Nothwendiges ist. Aber der faktische Ursprung des Bösen läßt sich schließlich nicht begreifen; und eben aus dem Begriff des Bösen läßt es sich beweisen, daß es seinem Ursprung nach nicht begreiflich ist; man kann also, um mich eines Ausdrucks J. G. Fichte's zu bedienen, die Unbegreiflichkeit des Bösen begreifen. Es läßt sich dafür auch ein indirekter Beweis führen: kein einziges System, das progressiv und synthetisch fortschreitend aus der Idee heraus die Sphäre des Sittlichen umschrieben hat, hat den vollständigen Begriff des Bösen erreicht; oder wo er hereinkam, geschah es durch Subreption. Die Unbegreiflichkeit des Bösen hat ferner ihre Analogie in dem absoluten Mysterium der Liebe Gottes; denn „der Satan ist der Affe Gottes", sagt das Sprichwort mit kühner aber schlagender Wahrheit. Die zwei Thatsachen der Liebe Gottes und des Bösen erklären alles Andere in der Weltgeschichte, aber ihre eigene Nothwendigkeit läßt sich nicht erweisen. Das Böse ist, sofern es die Selbstsucht ist, der Wille des Ichs, zu sein wie Gott, schlechthin durch sich selbst und für sich selbst. Adam, der Antipode von Christus αρπαγμον ηγησατο το ισα ειναι θεω. Rothe meint zwar, wenn so die Sünde ein Akt reiner grundloser Willkür sei, dann sei sie in der That nicht mehr Sünde, sondern absolute Narrheit und Verrücktheit, und es komme ihr die Zurechnungsfähigkeit des Wahnsinns zu. (Theol. Ethik, 2. Aufl. III, S. 17 f.) Allein ist denn die Sünde nicht in der That ein Wahnsinn, weil sie die reine Verkehrtheit ist, welche das Entgegengesetzte von dem erreicht, was sie will? aber es ist nicht der reine Wahnsinn, sondern es ist Verstand und Methode in diesem Wahnsinn, sofern der Mensch ja etwas damit zu erreichen hofft".

Die bisherige Untersuchung hat sich wesentlich mit dem Ur-

sprung der ersten Sünde beschäftigt; denn „stellt man sich bei der Betrachtung der Sünde nicht auf geschichtlichen Boden, so kann man auch nicht die Erlösung geschichtlich begreifen." Aber nun gilt es von diesem Anfangspunkt aus den Gang der menschlichen Entwicklung zu begreifen, denn dies ist ja die Aufgabe, die sich diese Einleitung zur Apologetik gestellt hat. Hier ist einem sittlichen Atomismus gegenüber zu zeigen, wie aus der Freiheit eine Nothwendigkeit hervorgeht; wie aus der That eine Richtung entsteht. Für den Determinismus ist diese „Richtung" das Erste, das Prinzip, aus dem die einzelnen Thaten hervorgehen, der Indeterminismus muß behaupten, daß durch die freie Selbstentscheidung sich allmählig ein beharrlicher habitus, ein Hang bildet. Aber auch das nicht so, als ob nun die einzelnen Handlungen mit metaphysischer Nothwendigkeit daraus hervorgiengen, sondern theils geschieht die Fortentwicklung nicht ohne neue Willensentscheidungen, theils muß es möglich sein, daß durch eine neue Grundentscheidung die ganze Richtung wesentlich geändert wird. Es ist also ein Element der Gebundenheit und Stetigkeit, und ein Element der Freiheit und Beweglichkeit neben einander zu statuiren. Die nähere Ausführung dieser Sätze wird für die Lehre von der Erbsünde (in der speziellen Dogmatik) reservirt. An dieser Stelle wird nur hervorgehoben einmal, daß die Wirkungen der ersten Sünde mit denen keiner andern sündigen That verglichen werden können, wegen der noch frischen Kraft der unverdorbenen Menschennatur. Ferner daß für das Verhältniß der ersten Menschen zu den nachfolgenden und zur ganzen Gattung dasselbe Gesetz des organischen Zusammenhangs gilt, wie bei dem Einzelnen und den Momenten seiner Lebensentwicklung. Nur ist auch hier der sündhafte Charakter des Einzelnen nicht nur Folge des adamitischen Falls, sondern seine Thatsünden können den schon vorhandenen sündhaften Hang noch verstärken. Das sittliche Wesen des Menschen aber kann auch noch reagiren, wenn gleich keine Handlung mehr ganz gut sein wird. Die Verkehrung der menschlichen Gattung durch die Sünde ist keine absolute, aber eine radikale, sofern die Freiheit für sich nicht im Stande ist, den Gesammtzustand der herrschenden Richtung aufzuheben. Denn während bei fortschrei-

tender Entwicklung im Guten die formale Freiheit sich immer mehr mit der materialen Freiheit zusammenschließt, steht sie bei der Entwicklung des Bösen immer mehr der materialen Knechtschaft des Menschen gegenüber, wird daher immer mehr zur bloßen Form, ihre Reaktion immer ohnmächtiger, zumal auch die sittliche Erkenntniß des Menschen immer mehr sich abstumpft. Aber ganz aufgehoben wird die Freiheit nie; auch der größte Bösewicht kommt an Punkte, wo er durch neue Willensentscheidung noch tiefer sinken kann. Aus dem bisherigen folgt nun für den empirischen Charakter des Entwicklungsgangs der Menschheit, daß er jedenfalls keinen ununterbrochenen stetigen Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen und zuletzt zur Vollendung darstellen kann. Allerdings wird das Stufenmäßige der Entwicklung bleiben müssen, weil die allgemeinen Gesetze des creatürlichen Seins nicht schlechthin aufgehoben werden können; es wird je eine Stufe der Entwicklung sich ausleben und ableben müssen, und so auf eine neue hinführen [1]. Allein durch die Sünde wird, was sonst nur Unvollkommenheit wäre, zur Verkehrung, und darum ist der Gesichtspunkt des Rückschritts zugleich mit dem des Fortschritts festzuhalten. Ein Rückschritt findet statt, sofern, wenn die Sünde einmal eine Macht geworden ist, sie den Menschen immer tiefer hinunterzieht, und alle seine Kräfte verzehrt.

Allein das Steigen der Macht des Bösen ist zugleich nach Gottes Ordnung verbunden mit einem Gericht und Selbstgericht, das über dasselbe ergeht, indem durch die Entfaltung des Bösen sein wahres Wesen, und seine zerstörende Gewalt immer mehr zum Bewußtsein kommt, und der Wille dadurch nur um so stärker angeregt wird, von dem Bösen sich abzuwenden, und nach dem Guten zu verlangen. Diese negative Vorbereitung nun für das Gute ist ein Fortschritt, verglichen mit der bisherigen Macht des Bösen; es ist hiemit auch die innere Möglichkeit gesetzt, auf eine andere Stufe erhoben zu werden. Freilich ist es etwas anderes, als das bloße Bewußtsein der Schranke, das auch bei normaler Entwick-

[1] Daß der Eintritt einer neuen Stufe keinenfalls nur That der menschlichen Gattung, sondern immer zugleich That der göttlichen Weltregierung ist, hat schon die Metaphysik des Christenthums nachgewiesen.

lung am Ende einer Stufe sich einstellen würde; denn das Neue muß nun erst die positive Hemmung einer fremden Gewalt überwinden, ehe es Aufnahme finden kann.

Ferner darf man darum, weil von der einen Seite die Menschheit in stetem Fortschritt begriffen zu sein scheint, dies nicht als ein allgemeines Gesetz ansehen, und die sittliche Verkehrung nur als die im Fortgang verschwindende Hemmung; denn schon die unbefangene Auffassung der Geschichte muß lehren, daß hier ein merkwürdiger Dualismus stattfindet; es kann in einer Beziehung ein Fortschritt stattfinden, wie in der intellektuellen Ausbildung, oder der Ausbildnng der äußeren praktischen Fertigkeiten, und doch in einer andern, der sittlich religiösen, ein Rückschritt; ja es wird dies sogar unvermeidlich sein, solange die Macht des Bösen nicht durch eine Gegenwirkung gebrochen wird. Da aber doch der Idee nach alle wesentlichen Funktionen in harmonischer Einheit miteinander wirken sollen, so ist es begreiflich, daß bei eingetretener disharmonischer Entwicklung immerhin die einseitige Entfaltung einer Anlage eine große Vollkommenheit erlangen mag, allein andererseits doch dieser Grundfehler einer nicht harmonischen Entwicklung überhaupt auch auf das Einzelne rückwirken muß. Man wird daher sich nicht verbergen können, wie auch an dem, was relativ fortschreitet, die Spuren des Dualismus der Entwicklung, also des relativen Rückschrittes sich verrathen. Daher finden wir sogar, daß der intellektuelle und praktisch-technische Fortschritt häufig nur zum Mittel geworden ist, das der sittliche Verfall sich dienstbar gemacht hat; und umgekehrt der letztere ein desorganisirendes und verkehrendes Element in jenen Fortschritt hineinlegt, wodurch er beziehungsweise zum Rückschritt wird".

Diese noch ganz abstrakten Sätze erhalten sofort ihre Anwendung in dem zweiten Theil der Einleitung zur Apologetik, welcher den Entwicklungsprozeß der Religion nach seinem allgemeinen Wesen charakterisirt. Wir geben die das Heidenthum betreffenden Ausführungen wieder. „Das Heidenthum ist einerseits als Verkehrung und Rückschritt zu betrachten gegenüber dem göttlich gestifteten Anfang aller Religion; andererseits findet doch auch eine vorwärts gehende Entwicklung

statt innerhalb der sich selbst überlassenen „wildwachsenden" Religion, und zwar in gedoppeltem Sinn. Die Wahrheit, welche in der Idee der Religion enthalten ist, läßt den Menschen nicht los, und so ringt er sich im dunkeln Suchen nach dem unbekannten Gott, getrieben durch die Idee der Religion immer weiter hinauf zu reineren und geistigeren Vorstellungen, zu einer gewissen Prolepsis der Wahrheit. Aber auch die göttliche Vorsehung hat ihr Werk dabei, sofern sie zwar die Heiden ihre eigenen Wege gehen läßt, sie aber doch nicht losläßt, die natürlichen Gaben erhält und austheilt, und die σπερματα θειου λογου, die Keime der Wahrheit in den suchenden Irrthum einstreut. In dieser relativen Wahrheit des Heidenthums darf man aber nicht nur Trümmer der Urreligion finden wollen, sondern muß ein selbständiges Fortschreiten und Ringen nach der Religion anerkennen. Aber man darf nicht übersehen, daß dieser Fortschritt auch eine Grenze hat, oder mit einem Rückschritt verknüpft ist; und zwar nicht nur in dem selbstverständlichen Sinn, daß jede Religionsform ihre Blüthezeit, dann aber auch die Zeit ihres Verfalls hat; sondern jener Satz gilt für das große Ganze der vorchristlichen Religionsgeschichte. Der Fortschritt ist zunächst ein intellektueller und hat eben als solcher doch seine Grenze: die reinigende und vertiefende religiöse Erkenntniß steht unter dem hemmenden und verunreinigenden Einfluß der Sünde, ist nicht nur Glaube, sondern wird immer auch Unglaube und Aberglaube, Verkehrung der Wahrheit in Irrthum und Lüge. Aber der Fortschritt ist auch wesentlich nur intellektualistisch, nach dem Zeugniß der Geschichte, sofern die Wahrheit, soweit sie herausgearbeitet wird, doch zuletzt keine das Leben wirklich umgestaltende, läuternde und erlösende Macht auszuüben vermag. Darum ist das Geschick dieser wildwachsenden Religion, daß sie mehr und mehr abstirbt und den Menschen allein läßt mit dem Gefühle geistiger Verarmung und eines ungestillten Bedürfnisses; wie denn schon Irenäus die Geschichte der heidnischen Religion mit der Geschichte des verlorenen Sohnes verglichen hat. Das Heidenthum im Großen und Ganzen stellt einen Desorganisationsprozeß dar, der in seinem Resultat vorzugsweise eine negative Vorbereitung und Anbahnung eines Neuen ist, das schon geschichtlich

betrachtet, nicht als eine Frucht der bisherigen Entwicklung erscheinen kann, sondern als die Wirkung eines hereingreifenden schöpferischen Prinzips".

Nachdem ähnlich auch für das Judenthum und Christenthum die Hauptgesichtspunkte angegeben sind, und damit, wenn ich mich so ausdrücken darf, der Längendurchschnitt der Religionsgeschichte skizzirt ist, wird weiterhin der Querdurchschnitt in Untersuchung genommen. Da werden als die Kategorien, welche die Darstellung der Religionen zu beachten hat, aufgezählt: das Verhältniß zwischen Innerem und Aeußerem, die Unterschiede von Universalismus und Partikularismus; von historischer und mythischer, von positiver und Natur-Religion, von urkundlich und traditionell fortgepflanzter Religion — dies die formalen Kategorien; dazu kommen als materiale Kategorien: der Unterschied ethischer und ästhetischer Religionen; das Verhältniß des Symbolischen und Doktrinalen; endlich — und diese Begriffe nimmt L. bei der Eintheilung der Religionen als die obersten an — Pantheismus, Deismus, Theismus und Theanthropismus.

Gehen wir nun über zur Darstellung der Apologetik. Sie zerfällt in zwei Abschnitte: der erste, die allgemeine oder religionsgeschichtliche Apologetik behandelt das Werden der Religion im Paganismus und Judenthum; der zweite, die spezielle Apologetik behandelt die Vollendung der Religion im Christenthum. Hauptsächlich von der ersten dieser Abtheilungen darf nun auf Grund seiner eigenen Aufzeichnungen gesagt werden, daß Landerer selbst von seiner Darstellung nicht befriedigt war, und dieselbe auch darum der Oeffentlichkeit vorenthielt; doch nicht in dem Sinn, als ob er an der Richtigkeit seiner Grundgedanken irre geworden wäre, sondern nur, weil ihm der Stand der historischen Forschung die Möglichkeit einer genauen und sicheren Durchführung derselben noch nicht zu ermöglichen schien. Und wenn Max Müller heute noch erklärt, daß die Zeit, eine Religionsgeschichte zu schreiben, noch nicht gekommen sei, so war vor dreißig Jahren das scharfe Urtheil noch ganz anders am Platze, das L. damals ausgesprochen hat, wenn er in einer Vorbemerkung zu diesem Abschnitt sagt: „Wie leichtsinnig und wie armselig erscheinen die religionsphilosophischen Konstruktionen, mit

welchen man gegenwärtig fast observanzmäßig überschüttet wird, wenn man bedenkt, wie bruchstückartig unsere Kenntnisse über die bedeutendsten altheidnischen Religionen sind, wie strittig zum großen Theil das historische Material ist, das man nun so dreist in ein philosophisches Ganzes zusammenconstruirt". Landerer beschränkte sich unter diesen Umständen darauf, in seiner Darstellung mehr ein Gesammtbild des Heidenthums an einigen Hauptrepräsentanten der vorchristlichen Zeit zur Darstellung zu bringen; und mit ihnen seine Sätze über Fortschritt und Rückschritt der sich selbst überlassenen Religion, sowie über die Nothwendigkeit einer Offenbarung zu illustriren. Auch unsere Mittheilungen sollen an dieser Stelle hauptsächlich den Zweck im Auge behalten, die allgemeine Anschauung Landerers vom Heidenthum noch deutlicher hervortreten zu lassen. In Beziehung auf die Anfänge des Heidenthums greift er noch einmal zurück auf den Anfang der Religion überhaupt und dringt darauf, daß man zwischen einer noch unschuldigen und unbefangenen Sinnlichkeit der religiösen Vorstellung und einer sittlich unwahren und unreinen Vorstellungsweise wohl unterscheide. Und zwar ist zu beachten wie in dem Spiel der religiösen Phantasie, selbst wo sie äußerlich betrachtet, schöne Formen schafft, der unlautere Grund der sittlichen Verkehrung nachwirkt, während man dies häufig nur in Betracht zieht, wo unschöne, groteske oder unmittelbar sittlich häßliche religiöse Anschauungen hervortreten. War es nun der Anfang der Religion überhaupt, daß der Mensch zum Bewußtsein Gottes als eines über die Natur Erhabenen, als des Geistigen und Heiligen gelangte, so wird der erste Schritt zur Verdunklung des Gottesbewußtseins darin bestanden haben, daß der Mensch die Idee Gottes nicht mehr im Unterschied von der Natur festhalten konnte, daß er in gleichem Maße, in welchem er ein Knecht der Sinne und der Natur wurde, auch die Idee Gottes mit sich hinunterzog in das Dunkel der Natur. So ist ein Naturpantheismus das Erste, was aus dem Fall und nach dem Fall sich entwickelte. Andererseits steht dieser Naturpantheismus dem Monotheismns der Urreligion noch am nächsten. Vor allem klingt die Einheit Gottes im Pantheismus noch am mächtigsten nach; sodann nimmt

der Mensch den gewaltigen Eindruck von der Größe Gottes, von dem göttlichen Ursprung und Ziel aller Dinge mit herüber aus der ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott und verwandelt ihn nun aus einem geistigen in einen natürlichen, er reflektirt ihn von Innen nach Außen, materialisirt ihn. Durch fortschreitende Verdunklung ist dann dieser Pantheismus in Polytheismus übergegangen, in welchem die einzelnen Momente der Einen Gottesidee zerschlagen und an einzelne Subjekte als Träger vertheilt erscheinen.

Es schließt dies nicht aus, daß derselbe, von der andern Seite angesehen, ebensosehr Vermenschlichung des Göttlichen ist, in der Idee des Menschen also das Prototyp des Göttlichen findet. An den Polytheismus reiht sich dann decrescendo der Fetischismus, der nur ein ungeistiger, rein sinnlich gewordener Polytheismus ist.

Landerer bleibt aber dabei, das Heidenthum im ganzen als Pantheismus zu charakterisiren, und unterscheidet im vorchristlichen Heidenthum die beiden Hauptformen: die altorientalischen Religionsformen als den Pantheismus der Substanz, und den Hellenismus als den Pantheismus der Subjektivität. In der Religion der Veden findet er noch ein Durchschimmern jenes ursprünglichen, der Uroffenbarung zunächststehenden Naturpantheismus. Im Hellenismus findet er namentlich die merkwürdige Doppelseitigkeit in der Entwicklung des Heidenthums bestätigt, daß sie nemlich zugleich einen Fortschritt und einen Rückschritt darstellt. „Das Göttliche wird hereingezogen in die menschliche Gestalt; die phantastische Symbolik des Orientalismus klärt sich ab in die schöne Form eines menschenähnlichen Daseins, und der Götterglaube umschlingt das ganze Leben in der Entfaltung aller seiner Kräfte als eine beherrschende, verklärende und versöhnende Macht; aber der sittliche Ernst und Tiessinn des Orientalismus geht damit auch über in einen gewissen sittlichen Leichtsinn, der die Schuld und den Schmerz des Daseins sich wegzutäuschen sucht, und an der ästhetischen Anschauung der Dinge die ethische mehr und mehr abstumpft“. Es geht schon aus diesen Sätzen zugleich hervor, welchen Werth Landerer bei der Schätzung der Religionen den sittlichen Anschauungen und ihrer je-

weiligen Lebenskräftigkeit beilegt. Zum Beleg dafür mögen noch einige weitere Sätze aus der Charakteristik des Hellenismus dienen. „Wo Kunst, Wissenschaft und Staat" heißt es da u. a., „eine so elastische Höhe der Entwicklung erreichen, kann man einem Volk und seiner Religion den sittlichen Geist gewiß nicht absprechen. Aber man muß das Natürlich-sittliche und das Geistig-sittliche wohl unterscheiden. Das treibende Prinzip des Hellenismus ist nicht die Idee des Guten, sondern die Idee des Schönen. Die Harmonie des Lebens, die Entfaltung aller Kräfte, die Gestaltung des Natürlichen zu einem Ausdruck des Geistes, dies war das Ziel des Griechen; aber er faßte diese Harmonie vorzugsweise nach der Seite auf, nach welcher sie in die äußere Erscheinung heraustritt, und dem individuellen Lebensgefühle eine Befriedigung, einen Genuß darbietet, nicht aber, oder nicht sowohl nach der innerlichen rein ethischen Seite, sofern der Mensch mit seinem Willen einer unbedingt über alles Endliche hinausgehenden, geistigen Norm sich unterwirft, und in der Uebereinstimmung des Daseins mit derselben die vollkommene Harmonie, seine innere Befriedigung und Versöhnung sucht. — Das Böse ferner erscheint dem Griechen zu sehr als das Unschuldige, und als die unüberwindliche Naturschranke, als daß er es in seinem vollen Ernste ins Auge fassen und bekämpfen würde. Weiß der Orientale zuviel vom Bösen, und ist er insofern auf dem Wege zum Manichäismus, so weiß der Grieche zu wenig vom Bösen und ist der geborene Pelagianer". Das Gesammturtheil über die ethische Seite des Hellenismus faßt Landerer dahin zusammen: „die ethische Gestalt war gefunden, aber der ethische Gehalt verbarg sich dem Bewußtsein, weil der Geist nicht von der äußeren Form des Lebens in sein eigenes Inneres, in das Element der sittlichen Freiheit und des Gewissens hinunterstieg".

Mit besonderem Nachdruck weist der Schlußabschnitt der Darstellung des Paganismus auf das apologetische Moment hin, das in der Auflösung der griechisch-römischen Religiosität zur Zeit der Erscheinung des Christenthums liegt, und weist das Ungeschichtliche der Behauptung nach, daß das Christenthum „von selbst" aus dieser Auflösung sich herausentwickelt habe. „Der Geist der Religion, der nach Baur im Zerfall

der alten Religion das Christenthum aus sich erzeugte, ist eine pantheistische Fiktion, die keine Zeugungsfähigkeit hat; zeugend und schaffend ist nur der vom Menschen verschiedene göttliche Geist, der das neue Leben in den Schooß der Menschheit einsenkt. Dies bestätigt sich auch dadurch, daß der Weg vom Paganismus nicht unmittelbar zum Christenthum überführt, sondern durch das Judenthum hindurch; und das Eigenthümliche des Judenthums eben darin besteht, gerade das, was das Heidenthum auf der höchsten Höhe seiner Entwicklung, wie in der Tiefe seines Verfalls vergeblich anstrebt, immer sucht und nie findet, die Scheidung des Göttlichen und Creatürlichen, und des Natürlichen und Sittlichen, von Haus aus und von vornherein in seinem Prinzip zu besitzen".

Damit ist der Uebergang zur Betrachtung des Judenthums gewonnen, dem eine sehr eingehende Darstellung gewidmet wird; — man darf sagen, es ist eine alttestamentliche Theologie in nuce, die L. hier ausgearbeitet hat; freilich liegt sie auch nur in der Gestalt vor, in der sie vor ca. 30 Jahren niedergeschrieben wurde. 1845 waren Oehlers Prolegomena zur Theologie des alten Testaments erschienen. An sie schloß sich Landerer wesentlich an, namentlich in der ganzen Anschauung vom Entwicklungsgang der alttestamentlichen Religion der Mosaismus, als gesetzgebende Offenbarung; dessen objektive und subjektive Weiterbildung im Prophetismus und der Chokma sind auch Landerer die Hauptepochen; doch fügt er für seinen Zweck noch hinzu als vierten Abschnitt: die Erstarrung der alttestamentlichen Religion und ihre Zersetzung mit dem Heidenthum [1].

Natürlich hat Landerer die spezifisch apologetische Betrachtung des Judenthums nicht zurücktreten lassen und zwar nach zwei Seiten hin: sowohl im Verhältniß zur vorausgehenden Stufe des Heidenthums als auch zur nachfolgenden des Christenthums. In ersterer Beziehung hat er in ausführlicher Auseinandersetzung mit zwei damaligen Hauptrepräsentanten spekulativer Konstruktion der Entstehung des Judenthums, Vatke (Religion des alten Testa-

[1] Daß Landerer auch späterhin an die Grundanschauungen Oehlers in alttestamentlichen Dingen sich hielt, zeigt sich vielfach in der speziellen Dogmatik.

ments 1835) und Planck (die Genesis des Judenthums 1846 und der Ursprung des Mosaismus in Zellers theologischen Jahrbb. 1845) den Offenbarungscharakter der israelitischen Religion vertheidigt. Hier dürften namentlich einige Sätze von Interesse sein, welche den Werth der israelitischen Religion im allgemeinen, verglichen mit dem Heidenthum, abwägen. Unterscheidung des Göttlichen und Kreatürlichen, und des Natürlichen und Sittlichen sind schon oben als Hauptvorzüge des Judenthums genannt worden. Ueber den letzteren Punkt sagt Landerer: „das Verhältniß des Menschen Gott gegenüber ist im alten Testament rein sittlich bestimmt, sofern der Mensch die schlechthinige Richtschnur seines Willens nur im göttlichen Willen, der sich ihm offenbart, finden darf (vgl. den Dekalog). Es mag dies den Schein erzeugen, als ob so die Idee des Guten eine dem menschlichen Geiste nur äußerliche und willkürlich auf ihn bezogene wäre. Allein schon der Spruch: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig", weist unverkennbar darauf hin, daß das Gesetz nur die nothwendige Manifestation des göttlichen Wesens ist und vom Menschen gefordert wird, sofern er, als mit Gott verwandt, zu einer innern Wesensgemeinschaft mit ihm bestimmt ist. Das, daß die Idee des Guten als Gesetz dem Menschen gegenüber auftritt, hat aber auch den Zweck, ihm die Absolutheit des Guten selbst, den qualitativen Unterschied des Natürlichen und Sittlichen zum Bewußtsein zu bringen. Auch die Ausdehnung des Gesetzes bis auf das Einzelnste hinaus soll nur den in das Natürliche versunkenen Willen durch die gewaltige Forderung und die überall sollicitirende Nähe des Gesetzes auf den sittlichen Standpunkt erheben. So ist allerdings die Form, in welcher die sittliche Idee dem Menschen gegenübertritt, an sich betrachtet nicht die vollkommenste, aber sie ist als diese unvollkommene nöthig der unvollkommenen, ja verkehrten Entwicklung der Menschen gegenüber, und trägt ihre eigene Auflösung in ihrer Abzweckung in sich. Vergleicht man nun damit die Form, in welcher in den heidnischen Religionen, besonders dem Hellenenthum das Sittliche sich darstellt, so scheint die alttestamentliche Religion in offenbarem Nachtheil zu sein, sofern wie wir sahen, der Hellene das Sittliche

unmittelbar als die schöne Gestalt, als die harmonische Form des Lebens auffaßt, und den Menschen in dieser Harmonie die Befriedigung finden läßt. Die Schrecken des Gesetzes verbergen sich also immer wieder hinter der freundlichen Gestalt des Lebens und hinter der Begeisterung für das Gute, das auch das Schöne ist. So erscheint also im Hellenenthum das Sittliche als das innerliche Leben des Geistes und als sein freies Thun, während es im Judenthum immer nur über dem Willen als die ihn beherrschende und antreibende Macht schwebt. Verhält sich der Hellene zu seinen Göttern als der Freie zu den Freien, so verhält sich der Israelit zu seinem Gott wie der Knecht zum Herrn. Dieser Schein des Vorzugs auf der einen, des Mangels auf der andern Seite löst sich aber von selbst auf, sobald man beides schärfer ansieht. Im sittlichen Standpunkt des Hellenismus verbarg sich, wie es früher ausgedrückt wurde, noch der sittliche Gehalt; es fehlt noch der Begriff der göttlichen Heiligkeit, in seiner nothwendigen Beziehung zum Willen. Die vollkommenste Verwirklichung des Sittlichen ist allerdings da zu finden, wo der ethische Gehalt und die ethische Gestalt zusammengehen, wo das in seiner Absolutheit aufgefaßte Gute durch die sittliche Begeisterung oder die sittliche Liebe sich mit dem individuellen Willen zu einer lebendigen sittlichen Bewegung zusammenschließt; mit Einem Worte: die christliche Sittlichkeit ist das in der Wahrheit, was die griechische in der Unwahrheit ist. Aber wie ist von jener zu dieser zu kommen? Es ist dies nicht ein unmittelbarer Uebergang. Denn ehe die Ineinsbildung des sittlichen Gehaltes und der sittlichen Gestalt stattfinden kann auf sittlichem, d. h. bewußtem, freien Wege, muß der Gehalt der sittlichen Idee klar dem Bewußtsein vorschweben. Dieses Bewußtsein zu erzeugen, ist eben die Aufgabe der alttestamentlichen Religion und insofern ist ihr sittlicher Standpunkt höher als der des Hellenismus". Bestätigt wird dies durch die Hinweisung auf die Tiefe der Sündenerkenntniß und die Gewißheit der Sündenvergebung, welche im alttestamentlichen Frommen in einer Weise vorhanden sind, zu der das Heidenthum kaum eine Analogie bietet.

Die einzelnen Ausführungen über das Judenthum übergehen wir, um zur speziellen Apologetik, die Vollendung

der Religion im Christenthume betreffend, zu kommen. Ausgezeichnet ist auch hier die klare Gliederung, und die durchweg geschichtliche Haltung des Ganzen. In drei Hauptabschnitte zerlegt Landerer den reichen Stoff:

1) Die Idee des Christenthums, ihre Nothwendigkeit und ihre geschichtliche Realisirung; oder das Christenthum als die absolute Religion.

2) Die ursprüngliche Erscheinung des Christenthums und seine Fixirung in heiligen Urkunden; oder das Christenthum als Kanon heiliger Schriften.

3) Die Fortbildung des Christenthums überhaupt und seine geschichtliche Gegenwart als Protestantismus, oder das Christenthum als Symbo der Kirche.

Der erste Abschnitt faßt das Christenthum als Ganzes ins Auge; die beiden andern als geschichtlichen Prozeß; es ist der Gang vom Ganzen zum Einzelnen, vom Inneren zum Aeußeren, den Landerer im Gegensatz zur älteren supernaturalistischen Methode hiemit einschlägt.

Die Idee des Christenthums, ihre Nothwendigkeit und ihre geschichtliche Realisirung — mit dieser Ueberschrift sind sofort wieder zwei Unterabtheilungen des ersten Abschnitts gegeben, deren erste unmittelbar an das Resultat der bisherigen Entwicklung anknüpft. Die früheren Stufen der Religion hatten sich ausgelebt, damit ist die Nothwendigkeit einer neuen höheren Stufe gegeben; denn die Geschichte kann nicht still stehen, und die Religion ist ein unersetzbarer Faktor des menschlichen Lebens. Aber ist die neue Stufe auch die letzte und höchste? Ja, denn die Religion muß überhaupt zur Vollendung kommen, und vom Judenthum aus fehlte nur noch Ein Schritt zur Vollendung. Resultat des Judenthums war das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit, die neue Religion mußte die Thatsache der Erlösung bringen. Indirekt wird dies dadurch bestätigt, daß noch kein halbwegs vernünftiger Versuch gemacht wurde, eine vollkommenere Religion als das Christenthum auch nur zu denken. Denn alle Versuche, die in Betracht kommen könnten, signalisiren sich bei näherer Betrachtung als Ver-

suche, die Idee des Christenthums selbst reiner zu fassen, oder über den Standpunkt der Religion überhaupt hinauszugehen.

Eine neue und die vollkommene Religion war aber bedingt durch eine neue und vollendete Offenbarung. Letztere muß ihre eigene Idee erschöpfen, darf daher nicht blos religiöses Wissen, sondern muß religiöses Leben mittheilen. Gegenüber dem Gesammtzustand der Sünde gestaltet sie sich zur Erlösung. Diese Form der vollendeten Offenbarung ist zufällig, wie ihre Ursache, die Sünde; sie selbst ist nothwendig; was damit nicht streitet, daß die Erlösung als That der freien Gnade Gottes in der Schrift gepriesen wird, denn in der göttlichen Liebe ist Freiheit und Nothwendigkeit vereinigt.

Die Erlösung muß darin bestehen, daß durch eine schöpferische That die Hemmung des gebundenen Willens gebrochen, das noch vorhandene Gute erhalten und die Vollendung des sittlich-religiösen Wesens des Menschen herbeigeführt wird. Sie wird vermittelt durch die Erscheinung des göttlichen Lebens in menschlicher Gestalt; somit muß die absolute Religion sein eine Religion der Erlösung und Versöhnung durch Menschwerdung Gottes.

Dies sind in Kürze die Grundgedanken „der Nothwendigkeit des Christenthums"; sie beruhen, was freilich in diesen kurzen Mittheilungen nicht hervortreten kann, Schritt für Schritt auf den Resultaten der Metaphysik des Christenthums; und erhalten dadurch eine viel concisere und bestimmtere Fassung, als wenn es nur beiläufig herbeigezogene Reflexionen wären.

In ein ganz anderes Gebiet versetzt uns der nächste Abschnitt; denn für die These: das historische Christenthum ist die absolute Religion, werden zwei Untersuchungen als nothwendig erklärt:

1) Ob die Nachrichten vom Christenthum, welche es als die vollendete Religion bezeichnen, überhaupt glaubwürdig sind; 2) ob das Christenthum die Criterien der absoluten Religion wirklich an sich trage. Die erste Untersuchung führt also mitten hinein in die Verhandlungen über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte; und wir müssen uns dabei hineinversetzen in die Zeit nach dem Erscheinen des Lebens

Jesu von Strauß, in die Blütezeit der Tübinger Schule; denn unter den entsprechenden Eindrücken sind auch diese Partieen niedergeschrieben, und später nicht weiter bearbeitet. Landerer konnte, natürlich nicht verfehlen, auch hier vor allem auf prinzipielle Punkte einzugehen. So kommt zuerst die Forderung der Voraussetzungslosigkeit der Kritik an die Reihe. Reine Voraussetzungslosigkeit lautet sein Urtheil, ist eine reine Abstraktion; denn niemand hat die „Sache selbst" rein objektiv. Die „Sache selbst und ihre Gesetzmäßigkeit" ist nichts anderes als ein bestimmter Standpunkt ihrer Auffassung; ist eine Hypothese, die sich dadurch bewähren muß, daß man zeigen kann, wie von ihr aus die gegebenen erfahrungsmäßigen Daten sich vollständig begreifen lassen. Es ist ein Terrorismus, wenn die moderne Kritik die pantheistische Hypothese als allein berechtigt hinstellt; es ist der entgegengesetzten Anschauung ebenso erlaubt, von ihren Voraussetzungen aus die vorliegenden Daten zu begreifen."

Ferner: Verbietet die Gleichartigkeit der heiligen Geschichte mit aller Geschichte die Annahme von Wundererzählungen? Landerer erwidert: Es gibt im Bereich des Seienden bei aller Gleichartigkeit Stufenfortschritte: einen solchen stellt die Offenbarung mit ihren wunderbaren Thatsachen dar, also muß auch die Kritik ihr gegenüber sich modifiziren. Es handelt sich dabei nicht um bloße Ausnahmen, um eine bloße Beschränkung der Sphäre des natürlichen Geschehens, sondern um die Erweiterung und Vollendung desselben; und darum auch um die höchste Vollenduug des Wissens, gleichsam um eine Kritik des heiligen Geistes, welche die gewöhnliche Kritik in ihrer Sphäre nicht ausschließt. Das letztere wird also auch für die evangelische Geschichte anerkannt. „Es ist eine falsche apologetische Begehrlichkeit, die Präscription der Kritik mit auf den Weg geben zu wollen, daß sie nirgends eine Trübung des historischen Thatbestandes finden und zugeben dürfe; es ist eine reine Unmöglichkeit, so etwas im Angesicht so mancher unläugbaren Thatsachen zu fordern. Nur darf das Wunderbare nicht als solches als das Ungeschichtliche in Anspruch genommen werden. Allein die Aufgabe der Kritik ist nicht erschöpft, daß man das Wunderbare ganz aus dem Spiel läßt, und nur den

übrigen historischen Rahmen ins Auge faßt. So verkehrt es ist, jeder wunderbaren Thatsache das Gorgohaupt der philosophischen Unmöglichkeit entgegenzuhalten, um sie dadurch historisch zu vernichten; so verkehrt ist es, jedes Wunder nur einfach hinter den Schild der göttlichen Allmacht flüchten zu wollen, ohne im einzelnen die religiöse Nothwendigkeit eines Wunders, seinen Zusammenhang mit dem Prinzip des Christenthums, aber auch die Analogie desselben mit dem Natürlichen nachzuweisen. Nur durch diesen Nachweis wird dem Popanz, daß das Wunder jedes Erkennen zerstöre, seine Macht genommen. Diese innere Kritik muß sich aber negativ vollenden durch die Nachweisung, daß jede andere Erklärung des spezifischen Inhalts der evangelischen Geschichte als die unnatürlichere und unwahrscheinlichere sich darstellt."

Dieses Programm einer evangelischen Geschichte wird noch vervollständigt durch die Forderung, daß dieselbe mehr in Beziehung gesetzt werde zu dem allgemeinen historischen Hintergrund des Lebens Jesu; eine Forderung, der ja die neuere Wissenschaft vom Leben Jesu reichlich nachgekommen ist; sodann daß die Synoptik und Harmonistik in freierer Weise als es früher geschehen ist, angefaßt werde; sie sollen von dem Kanon ausgehen, daß die Harmonie der Berichte nicht schlechthin nur innerhalb des Buchstabens gesucht werden darf, sondern auch außerhalb desselben; mithin die combinatorische Kritik die Berichte ergänzen muß, d. h. ein incommensurables Verhältniß derselben anerkennt, das nur durch eine historische Wahrscheinlichkeitsrechnung annähernd sich ausgleichen läßt.

Von diesen Grundsätzen aus, ist Landerer überzeugt, läßt sich die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte im wesentlichen wohl vertheidigen; von ihnen aus werden denn auch die entgegenstehenden Haupteinwürfe gewürdigt. Wir theilen nur einiges daraus mit. Der Tübinger Schule wird entgegengehalten: „ihre Kritik verkennt, daß die verschiedenen Anschauungen vom Christenthum, die in der apostolischen Zeit hervortraten, doch gewiß nicht nur von Außen hereinkamen, sondern ihre Anknüpfungspunkte haben mußten in der Stellung Christi selbst, vermöge der er als erfüllende, aber auch als auflösende Macht in der Geschichte sich bewies. Sonst war Jesus nur ein

Jude, und wurde erst zum Christus umgedichtet, wobei freilich der Dichter größer sein mußte, als sein Gegenstand. Denn die Berufung auf die Macht der Idee ist nur ein Raub an der Geschichte, an der Person Christi selbst. Die Behauptung, es sei der Rückschritt im zweiten Jahrhundert unbegreiflich, wenn im ersten schon alle Gegensätze gelöst waren, vergißt, daß jedes auf geniale Weise hervorgetretene Prinzip seiner Zeit weit vorausgreift, und darum die es verarbeitende Nachwelt dahinter zurückbleibt, zumal wenn die Reste des Vergangenen mit dem Neuen in neuen Kampf eintreten."

Diese Sätze geben ein Bild von der Vertheidigung der evangelischen Geschichte, wie Landerer sie auch der Mythentheorie und ihren verschiedenen Vertretern gegenüberführte; er läßt sich nicht auf einzelne Punkte ein, aber er geht den kritischen Theorien auf den Grund, er prüft sie an den wahren Gesetzen geschichtlicher Entwicklung, und übt so die höhere Kritik, die er vorher verlangt hat. Uebrigens wirft er zum Schlusse selbst noch die Frage auf (nachdem er vorher von den Reden Jesu in der sogleich zu bezeichnenden Weise gesprochen): „Geben wir eine materielle Umbildung und Ueberarbeitung in Beziehung auf Redeelemente wenigstens theilweise, unter dem Einfluß des heiligen Geistes, zu, so wird man denken: warum nicht auch eine Umbildung und Fortbildung des Thatsächlichen? warum soll nicht sozusagen, eine Mythik des heiligen Geistes zugelassen werden? Wir könnten auch dies in abstracto zugestehen; aber es liegt eben im Wesen der Vollendung der Religion, daß in ihr die göttliche Idee Fleisch und Blut annimmt, und in Thatsachen sich verkörpert; so wird also der Gedanke an einen dichterischen Ursprung dessen, was als Geschichte erscheint, wesentlich zurückgedrängt. Die Religion ist wohl auch die höchste Poesie, aber nur auf der Folie der geschichtlichen Wahrheit. Mögen wir also immerhin die historische Glaubwürdigkeit insofern beschränken müssen, als wir von der äußeren, faktischen auf die innere ideelle, religiöse Glaubwürdigkeit hingetrieben werden; im ganzen steht doch auch die äußere historische Glaubwürdigkeit fest."

Nachdem so das historische Fundament für die weiteren Untersuchungen festgestellt ist, wird das Selbstzeugniß des

Christenthums abgehört, und in einer kurzen biblisch-theologischen Zusammenstellung gezeigt, daß das Christenthum wirklich den Anspruch erhebt, allein das Heil, und das vollkommene Heil, und das Heil für alle Menschen und für alle Zeiten anzubieten, also die extensiv und intensiv universale Religion zu sein. Sofort aber geht die Untersuchung weiter zu der Frage, ob dieser Anspruch mit Recht erhoben wird. Die Criterien dafür müssen liegen in der Person des Stifters, dessen Erscheinung mit dem gemachten Anspruch zusammentreffen muß, und weiter in den Wirkungen, die das Christenthum in der ganzen Menschheit und in jedem Einzelnen hervorbringt.

Bei der Erscheinung Christi wird wieder zwischen seiner persönlichen Vollkommenheit und zwischen den wunderbaren Thaten und Schicksalen seines Lebens unterschieden. Landerer beginnt mit der positiven Darlegung der sittlichen Größe Jesu. Die Grundrichtung seines Willens war die Liebe zu Gott; sich vollziehend in freiem Gehorsam, sich darstellend im Gebet. Aus ihr geht hervor das richtige Maß der Selbstliebe, die Unterordnung der Interessen der eigenen Persönlichkeit unter den Beruf; verbunden mit der Behauptung der Würde seiner Persönlichkeit durch Klugheit und freimüthige Vertheidigung. Ferner geht aus der Gottesliebe hervor sein Leben für die Menschheit aus reiner selbstverleugnender und aufopfernder Liebe. Dies der materielle Kern seines sittlichen Wesens. Formell charakterisirt sich dasselbe durch die Harmonie der einzelnen Momente des Sittlichen, die alle in dem durch die Idee geforderten Maß und Verhältniß bei ihm verwirklicht sind. Daher kein Vorwiegen eines Temperaments, sondern das reinste temperamentum; dahin gehört namentlich die Einheit von Begeisterung und Besonnenheit. Dieses Ebenmaß ist die sittliche Schönheit des Bildes Jesu, und in ihr ruht die große Anziehungskraft seiner Person; wobei bald das königlich Herrschende, die überwältigende Hoheit seines Wesens hervortritt, bald die sanftziehende und überwindende Macht seiner Liebe. „Diese Harmonie ist es auch, was seine Person zu einem universellen Typus macht, bei allem individuellen Gepräge. Jesus

bleibt Mensch im schönsten Sinn des Worts: homo sum, nihil humani a me alienum puto (vgl. Matth. 11, 18 f.). Christus hört auch nicht auf ein Israelit zu sein, und die religiösen Sitten und Gesetze seines Volks zu befolgen. Aber er hat auch mit seiner sittlichen Persönlichkeit die Schranken der Nationalität zwar nicht in gewaltsamer Weise, doch entschieden durchbrochen, und so als der Erste in der bisherigen Entwicklungsgeschichte der Menschheit die Idee der Humanität im vollen Sinne verwirklicht". Besonders beachtenswerth sind noch die folgenden Sätze: „Die Individualität wird bei Christus nicht auf eine monströse, unwahre Weise durch die Universalität seines Charakters aufgehoben; sie wird auch dadurch festgestellt, daß er einen individuellen Lebensberuf hatte und erfüllte, den Beruf des Religionsstifters oder des Volkslehrers. Und zwar ist es nicht nur die Treue und Ausdauer in dem durch die Unempfänglichkeit und geistige Trägheit des Volks und der Jünger erschwerten Beruf, was hier hervorleuchtet; sondern vor allem die Lehrweisheit, die das Erhabenste und Tiefste in die einfachste, allgemeinmenschliche Form zusammendrängt (vergl. die Parabeln). Die Originalität und Genialität zeigt sich in dem Lehrvortrag Christi nicht nur in der Tiefe, in dem Schlagenden und Energischen des Gedankens, in dem Abschließenden und Erschöpfenden, wenn ich so sagen soll, die Idee Erfüllenden der Wahrheit, welche er ausspricht, sondern auch in jenem Durchdrungensein von Form und Inhalt, von Gedanken und Worten, vermöge dessen die Form ganz vom Inhalt gesättigt ist und der Inhalt vollkommen durch die Form hindurchleuchtet als die wahrhafte Verkörperung des Geistes im Worte. Einzigartig ist aber auch das Materielle seiner intellektuellen Vollkommenheit. Die Sicherheit und Klarheit seines Wissens hat sich durch sein ganzes Auftreten dokumentirt: wir haben durchweg den Eindruck, daß seinem Willen, die Menschen sittlich und religiös zu beleben und zu erheben, das Wissen immer die adäquatesten Mittel darbietet; er zeigt eine intellektuelle Ueberlegenheit, die ihr Ziel klar im Auge hat und alles darauf zu beziehen weiß; sie stellt sich insbesondere dar in der vollendeten Anschauung vom göttlichen Wesen und der ethischen Grundbeziehung Gottes zur Welt; und zwar erscheint dieses Wissen nicht als ein

discursives, sondern als ein contemplatives, als ein Schauen Gottes in allen Dingen und aller Dinge in Gott. Philosopheme spricht Christus nicht aus, aber einfach große und tiefe Wahrheiten, in denen ein ganzes System von Gedanken eingewickelt liegt".

Zur Bestätigung unseres Eindrucks von dem Bild Jesu wird weiter sein Selbstzeugniß und das Zeugniß derer, die ihn kannten vorgeführt; endlich werden die einzelnen negativen Instanzen, die gegen seine persönliche Vollkommenheit schon vorgebracht worden sind, beleuchtet — sowie die Wunder und ihre apologetische Bedeutung.

Wir führen daraus nur den Schlußsatz an, der für den ganzen Abschnitt von Wichtigkeit ist: „Die Wunder Jesu haben jedenfalls den Werth, als geschichtliche Kriterien der absoluten Religion zu dienen. Der Lessingsche Satz: zufällige Geschichtswahrheiten können nicht der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten werden, wird durch die bisher befolgte Methode nicht alterirt, da die Wunder nicht als innerer Beweis für das Christenthum geltend gemacht werden, indem vielmehr die Wahrheit und Nothwendigkeit der christlichen Religion aus der Idee der Religion und ihrem Entwicklungsgang abgeleitet wird".

Dasselbe gilt von der zweiten Reihe von Criterien, welche das Christenthum als absolute Religion dokumentiren, von seinen Wirkungen an den Einzelnen und in der Weltgeschichte. Sie sind keine inneren Beweise, sondern äußere Zeugnisse; es ist das testimonium spiritus sancti im umfassendsten Sinn. Natürlich ist es nur ein Ueberblick, den Landerer hier gibt, näher beleuchtet sind nur die Positionen, um die sich damals gerade der Kampf drehte; namentlich der Behauptung, daß das Christenthum überhaupt als culturfeindliche Macht sich erwiesen, oder jedenfalls sich in seiner Bedeutung ausgelebt habe, wird das richtige Verständniß der Vergangenheit und Gegenwart entgegengehalten auf allen Gebieten. Wir entnehmen daraus, was über das Verhältniß des Christenthums zur Kunst gesagt wird.

„Wenn es sich darum handelt, ob die Kunst über das Christenthum hinausgewachsen ist und nur im Gegensatz mit demselben sich weiter entwickeln kann (Strauß, christl. Glaubenslehre),

so ist zu beachten, daß allerdings die moderne weltliche Kunst im Gegensatz zu der Orthodoxie sich entwickeln mußte, welche die allgemein menschliche Lebensentwicklung beengte und niederhielt. Durch die Opposition gegen diese Hemmung ist aber die Kunst unverkennbar in vielen ihrer Produktionen auf einen wie auch immer verfeinerten Paganismus zurückgekommen; ähnlich wie es auch auf anderen Gebieten geschehen ist. Den Fortschritt, den wir durch die Periode der Aufklärung, der philosophischen und politischen Emancipation, gewonnen haben, ist weit mehr ein negativer als ein positiver; wir sind im Leben, im Wissen und so auch in der Kunst in einer Uebergangsperiode begriffen, die ihre Kraft mehr im Auflösen und Auflockern der Mächte des concreten Lebens, mehr im Reproduciren, als im Produciren, im schöpferischen Gestalten des Lebens aus einer energischen, alles beherrschenden Anschauung hat. Eine solche Zeit ist an sich keine der Kunst günstige Zeit; denn alle wahre Kunst ist ein Kind des Glaubens, nicht der Zweifel.

So weit die Kunst einer solchen Zeit angehört, wird sie auch unter ihren Leiden und Kämpfen mitleiden. Eine Kunst, die einer solchen Uebergangsperiode angehört, kann daher nicht schlechthin als Maßstab des Urtheils angelegt werden. Es hat in der neuesten Zeit eine einseitig ästhetische Weltanschauung sich festgesetzt, neben welcher die edelsten Interessen der Menschheit nothwendig verkürzt werden müssen; und dieser Paganismus hat auch die Kunst zum Theil in ihren schönsten Produktionen innerlich verunreinigt. Man mag immerhin mit einem gewissen Rechte sagen dürfen: Trachtet am ersten nach dem Schönen, so wird euch das Gute von selbst zufallen, d. h. die Kunst darf nicht unter die unmittelbare Vormundschaft der Moral gestellt werden; allein andrerseits bleibt doch auch der Satz wahr: Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit, so wird euch das Uebrige alles zufallen, d. h. man darf nicht willkürlich auf einen sittlichen Standpunkt zurückgehen, den das Christenthum im Prinzip überschritten hat, um dadurch der Kunst, oder einer gewissen Kunst Raum zu schaffen, denn damit verliert die Kunst ihre Berechtigung und zerstört die anderen Lebenssphären, die wenigstens das Recht haben, mit ihr zusammen zu bestehen. Der

neueren profanen Kunst wohnt vielfach ein sittlicher Leichtsinn und eine Verherrlichung des Fleisches ein, welche nicht mehr die Entschuldigung der Unschuld, der reinen Natürlichkeit haben, wie man dies zu Gunsten der griechischen Kunst wenigstens theilweise geltend machen könnte; sondern als ein Rückfall der Menschheit von den Idealen, an denen sie groß gewachsen ist, als sittliche Unwahrheit anzuklagen sind. Will man dies puritanische Prüderie nennen, so habe man auch den Muth und die Konsequenz, wenn es möglich ist, den sittlichen Standpunkt, den die Menschheit durch das Christenthum gewonnen hat, offen zu verwerfen. Dies das eine — die profane Kunst ist so vollendet, als man sie hinstellt, nicht, sie leidet vielmehr an einer wesentlichen Verkehrtheit und Unwahrheit. Andrerseits aber, sofern sie wirklich Großes geleistet hat, verleugnet sie den Boden nicht, mit welchem auch sie in ihren letzten Wurzeln zusammenhängt. Der Geist des Christenthums, wenn auch noch nicht seine specifische historische Gestalt, ist so sehr die Substanz der modernen Welt geworden, daß man auch die moderne Kunst ohne dasselbe nicht begreifen kann. Wer die antike und moderne Kunst zu vergleichen im Stande ist, wird nicht im Zweifel darüber sein können, daß es wesentlich christliche Ideen sind, welche die poetische Anschauung der großen neueren Dichter bestimmen und ihre Hinneigung zum Paganismus wesentlich beschränken. Mag immerhin der Pelagianismus, das Verkennen der Sünde und der sittlichen Unmacht, die meisten der neueren Dichter in Widerspruch mit dem christlichen Prinzip bringen, so ist doch wenigstens das hohe sittliche Ideal, das auch die moderne profane Poesie theilweise sich vorhält, nur eine Frucht des christlichen Prinzips. Kann sich die Kunst nun auch noch nicht ebenso begeistern für das sittliche Urbild, das die christliche Religion in ihrem Stifter als verwirklicht anschaut, so ist das noch nicht schlechthin ein Beweis gegen das Christenthum, sondern ebensosehr wenigstens, wo nicht mehr, gegen die Kunst selbst in ihrer jetzigen Gestalt“.

Ausführlich wendet sich sodann Landerer gegen die Behauptung pantheistischer Kunstkritik (Vischer), daß der Theismus alle rein weltliche Kunst verdammen müsse, weil er von der Immanenz der Idee in allem Endlichen nichts wisse. Dieser Tadel trifft

nur das, was man in neuerer Zeit im Gegensatz von der profanen Kunst christliche Kunst genannt hat, bis auf einen gewissen Grad mit Recht. Manche wollen die Kunst nur als eine specifisch christliche gelten lassen in der Weise, daß sie stets nur das eigenthümlich Christliche namentlich seinen biblisch historischen Inhalt ausdrücken und darstellen soll. Dies ist eine bornirte, unfreie Ansicht, welche das Gebiet der Kunst willkürlich beschränkt und nothwendig der Geschmacklosigkeit in die Arme führt. Nach dem Grundsatz: Wer nicht wider mich ist, ist für mich, ist die Kunst darum noch nicht widerchristlich, daß sie nicht überall unmittelbar und direkt auf die bestimmte Form des Christlichen sich bezieht; sie soll nur nichts Widerchristliches enthalten. Dies wird in dem Maße der Fall sein, als sie das rein Natürliche und rein Menschliche auffaßt und zum idealen Ausdruck bringt. In diesem Sinn kann man nicht nur, sondern muß man sogar eine weltliche Kunst zugeben, wenn einmal dieser immerhin mißverständliche Ausdruck gebraucht werden soll. Da die christliche Weltanschauung, obgleich sie Gott als den persönlichen festhält, in allem Seienden ein Abbild seiner Vollkommenheit erkennt, überall den Hauch seiner lebendigen Gegenwart sieht, so setzt sie der Kunst die willkürliche Grenze keineswegs, welche die pantheistische Kunstkritik fürchtet; sie erlaubt ihr nicht nur, sondern fordert sie auf, das Kleinste zum Ausdruck der göttlichen Idee zu verklären. Dieses Recht ist der Kunst noch mehr verbürgt durch die Idee der Menschwerdung Gottes und des göttlichen Reiches; denn in dieser Idee liegt unmittelbar, daß die göttliche Vollkommenheit in die Erscheinung heraustritt und alles Kreatürliche durch die menschliche That zu einem Bilde Gottes verklärt werden soll. Allerdings spiegelt alles Endliche die göttliche Vollkommenheit nur in partialer Weise ab, darum genügt keine endliche Gestalt, um das Göttliche in seinem Wesen zur Anschauung zu bringen und die Kunst ist darauf hingewiesen, alle Bilder des Endlichen zu kombiniren, alle Mittel der Phantasie aufzubieten, um das Göttliche darzustellen; so schafft sie einen besonderen Kreis von Bildern für das Göttliche, die der Natur der Sache nach nur Symbole und Allegorien sein können. So wenig sie nun sich hier selbst befriedigen kann, so wenig wird sie aufhören, darnach zu ringen, denn dieses Haben

und Nichthaben, dieses Suchen und Nichtfinden ist der eigentliche Nerv ihres Lebens. Der Pantheismus aber schneidet diesen Lebensnerv ab. Sehnsucht, Hoffnung, Glaube können sich nicht auf einen Boden verpflanzen, wo das Unendliche nichts ist als ein endloses Endliches, wo keine Religion als der Glaube an ein reales Unendliches mehr gilt. Kunst ohne Religion ist etwas Unmögliches: nur der Glaube an etwas Vollkommeneres, als die empirische Erscheinung darbietet, nur das Ringen mit einer geheimnißvollen Tiefe erzeugt die Begeisterung, welche das Sinnliche durch den Hauch der Idee verklärt und den Menschen über die empirische Unvollkommenheit hinauszuheben strebt. Nicht der Pantheismus nährt daher die Kraft der Kunst, sondern die unbewußt fortwirkende und nachschwingende Lebenswärme der Religion. Der Kultus des Genius holt sein Feuer vom Herde des Christenthums. Wäre es möglich, diesen Herd ganz zu löschen, so müßte auch die Begeisterung für alles wahrhaft Ideale miterlöschen und der Kunst würde dann nichts mehr übrig bleiben, als den niederen Interessen des Lebens zu huldigen und einen Bund mit dem Eudämonismus und Materialismus des Zeitalters zu schließen, d. h. aber dann: sich ihrer göttlichen Würde zu berauben und sich selbst das Todesurtheil zu sprechen. Fehlt es doch auch nicht an Anhängern des Pantheismus selbst, welche sagen, die Zeit des künstlerischen Schaffens sei nun für die Menschheit um. Aber ehe wir so an der Kunst verzweifeln, zweifeln wir lieber an jener ungeistigen, aushöhlenden Weltanschauung, aus der eine solche Verzweiflung hervorgeht. Der letzte Dichter ist der letzte Mensch, sagt der Dichter treffend, und der Theismus des Christenthums hegt die Quelle einer nie versiegenden Begeisterung in sich, aus der eine neue Welt der Kunst hervorgehen kann und wird, wird nur erst aus der Auflösung und Gährung unserer Zeit eine tiefergehende Reformation des Lebens sich bilden und das tiefer geschöpfte, geistiger und freier angeschaute Christenthum wieder zum Pathos der Menschheit werden. Eine Schranke freilich setzt das Christenthum der Kunst, an der die pantheistische Kritik sich genug ärgert: die Schranke des Bösen. Dadurch zieht es freilich eine viel engere Grenze und weist vieles von dem, was sinnlich schön an sich sein

könnte, ab, weil es geistig unschön ist, weil es den Geist hindert, die Harmonie seines ganzen Wesens zu erhalten, weil es ihn hindert zugleich sein religiöses und sittliches Interesse zu befriedigen. Wir sind in dieser Hinsicht vielfach noch zu inkonsequent und toleriren eine Kunst, welche, wenn das Christenthum mehr die beseelende Macht der Menschheit wird, fallen muß; es kann nicht anders sein, so leid es uns sein mag, als daß, wo die Sünde und Lüge noch herrscht und der Satan in einen Engel des Lichtes sich verstellen kann, Wahrheit und Schönheit nicht immer mit einander gehen; man muß also den Muth haben und die Resignation, dies auch anzuerkennen und wird dies auch um so leichter ertragen können, je mehr man als Christ die Gewißheit in sich trägt, daß mit der Vollendung aller Dinge auch die schönste, die unvergängliche Blüte der Kunst hervorbrechen wird".

Wir haben diesen Passus ausführlich mitgetheilt, als eine Probe, wie Landerer es verstanden hat, seine theologische Grundanschauung auch auf scheinbar entlegeneren Gebieten des concreten Lebens durchzuführen und ein ebenso freies als festes Urtheil zu gewinnen [1].

Der zweite Hauptabschnitt der speciellen Apologetik behandelt, wie schon erwähnt, die ursprüngliche Erscheinung des Christenthums und seine Fixirung in heiligen Urkunden. Wir geben zunächst die einleitenden Bemerkungen wieder: „Durch die Inhaltsangabe zerfällt dieser Abschnitt in zwei Abtheilungen, von welchen die erste zu zeigen hat, wie die ursprüngliche geschichtliche Erscheinung des Christenthums, das bisher im allgemeinen als Einheit in Betracht gezogen wurde, als ein durch verschiedene Stadien verlaufender Prozeß sich vollzogen hat. Das Christenthum wird als geschichtliche Religion gestiftet durch Christus und seine Apostel. Es kommt daher, da die Thätigkeit Christi bisher schon ins Auge gefaßt wurde, zur Sprache, wie sich die Thätigkeit der Apostel zu der Christi verhalte; wie das Christenthum durch die Thätigkeit der von Chri-

[1] Eine noch weitere Anwendung dieser Grundsätze bietet der, wie es scheint, wenig gekannte, treffliche Artikel Landerers über „Göthe" in Schmids pädagogischer Encyklopädie.

Digitized by Google

stus gewählten vermittelnden Organe in die Welt eingesetzt wurde und werden konnte. Der Unterschied dieser vermittelnden Organe von Christus als dem Stifter κατ' ἐξοχήν und die Mehrheit dieser Organe erzeugte nothwendig eine Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit in der Auffassung und Darstellung des neuen Prinzips. Daher muß sich an jene erste Frage die zweite anreihen: ob wir ein Recht haben, das was so bereits ein geschichtlicher Prozeß geworden und in eine Mannigfaltigkeit auseinander gegangen ist, wieder in die Einheit eines Ganzen zusammen zu fassen und als das Eine Urchristenthum zu fixiren. Von dieser ursprünglichen Erscheinung des Christenthums aber müssen wir auch eine urkundliche Darstellung haben, wenn wir noch irgend etwas von Urchristlichen als solchen wissen sollen; es sind uns Schriften von Aposteln und apostolischen Männern überliefert, die uns dies darstellen und es fragt sich daher, wie wir uns die Entstehung dieser Schriften zu denken haben.

Die Bedeutung des Apostolats begründet Landerer durch eine Vergleichung mit dem Prophetismus. Auch diesem steht Moses als Stifter der Religion gegenüber. Propheten und Apostel haben die Aufgabe der Entfaltung und Fortsetzung eines Gegebenen. Aber während die Propheten materiell über den Mosaismus hinausgehen, handelt es sich bei den Aposteln nur um formelle Entwickelung der in Christus potentia vollendeten Offenbarung. Ihre Aufgabe ist, das in Christo gesetzte Prinzip zu erhalten und der Menschheit einzupflanzen. Diese Erhaltung und Mittheilung durfte bei der vollendeten Religion nicht nur eine zufällige und sporadische, sondern mußte eine geordnete organisirte sein. Daher erwählt Christus die Apostel mit Bewußtsein zu diesem Zweck und behält sie in seiner Umgebung, damit sie eine vollständige und reine Anschauung von seiner Person gewinnen konnten. In der größeren Anzahl der Gewählten lag eine größere Bürgschaft für die Treue und Vollständigkeit der Auffassung, ein Mittel, die Mannigfaltigkeit der Auffassung auszugleichen und durch diese Mannigfaltigkeit selbst die umfassendste Einwirkung des ursprünglichen Prinzips zu vermitteln. Dazu kommt die besondere Erziehung, welche

die Apostel erhalten, ihre feierliche Installation vor Christi Scheiden, und die Verheißung spezieller Befähigung zu ihrem Beruf. Die Apostel sind also die ursprünglichen Organe der Erhaltung des Christenthums in der Welt und zwar dadurch, daß sie nicht nur Christus und das in ihm erschienene Heil verkündigen und das Evangelium als heilige Tradition der Menschheit einpflanzen, sondern daß sie insbesondere die stetige Mittheilung und Fortpflanzung des von Christo ausgegangenen Lebens organisiren. Die Apostel, nicht Christus unmittelbar, haben die christliche Kirche gestiftet; aber allerdings sie seinem bestimmten Willen gemäß. Christus organisirt den Apostolat, die Apostel die Kirche.

Besondere Aufmerksamkeit wird der Inspiration der Apostel zugewandt, wie sie ihnen für ihre gesammte Amtsthätigkeit, nicht blos für die Abfassung der kanonischen Schriften zuzuschreiben ist. Es genügt Landerer nicht, sie als die mit der Wiedergeburt unmittelbar gegebene Erleuchtung zu fassen, sondern er stellt sie unter den speziellen Begriff der Gnadengabe, und sieht genauer in der apostolischen Begabung eine Zusammenfassung aller wesentlichen, sonst getrennt vorkommenden Charismen. Absolute Irrthumslosigkeit soll ihnen damit nicht zugeschrieben werden, aber dafür liegt in ihrer Inspiration die Garantie, daß das religiöse Prinzip in seiner Integrität nicht durch sie verletzt werden konnte. Im einzelnen ist zwischen Centralem und Peripherischem zu unterscheiden und darnach die Irrthumslosigkeit der Apostel abgestuft zu denken; wie dies die Lehre von der Inspiration der Schrift genauer ausführt.

Der folgende Abschnitt (die Mannigfaltigkeit des Urchristenthums im Verhältniß zu seiner Einheit) stellt, kurz gesagt, die Forderungen zusammen, welche an eine neutestamentliche Theologie zu richten sind. Landerer betont dabei namentlich, daß es nicht genügt, die einzelnen Grundformen des Urchristenthums in ihrer Eigenthümlichkeit zu begreifen, sondern daß man auch diese Eigenthümlichkeit aus dem gemeinsamen Grundcharakter ableiten, die verschiedenen Formen in ihrem organischen ergänzenden Verhältnisse auffassen und daher nachweisen muß, wie diese verschiedenen Standpunkte

innerlich unter sich zusammenhängen und einen Stufengang einer sich abschließenden Entwicklung bezeichnen. „Wenn man die Thätigkeit der Apostel und apostolischen Männer nicht als eine gründende und pflanzende auffaßt, sondern sie als ein Glied der Weiterentwicklung des irgendwie schon vorhandenen Christenthums betrachtet, so haben wir gar keinen erkennbaren schöpferischen Anfang der Kirche mehr. Denn Christus ist der Christus der Kirche nur geworden durch die apostolische Predigt. Lassen wir darum den Glauben an diese fallen, erkennen wir den Aposteln nicht die Befähigung zu, Christum richtig aufzufassen und die Kirche in seinem Geiste zu gründen, sondern wie sie also in dieser Beziehung nicht als spezifische Organe des in die Geschichte eingetretenen christlichen Prinzips von dem späteren Entwicklungsprozeß aus, so müssen wir darauf verzichten, auf historische Weise zu ermitteln, was christlich ist und rauben der Kirche nicht nur ihren Anfang, sondern auch, sofern das, was wir in den kanonischen Schriften als Urchristenthum zu haben glauben, im wahren Sinne es nicht ist, das belebende und zeugende Prinzip ihrer Fortentwicklung. Ein indirekter Beweis für die vertheidigte Betrachtungsweise liegt auch darin, daß jene Grundformen, in welchen das Urchristenthum der Bibel erscheint, allgemeine Typen sind und daher in den größeren concentrischen Kreisen der christlichen Kirche sich wiederholen, die um jenen ersten grundlegenden Kreis sich herlegen. Es ist eine nicht erst von Schelling gemachte Bemerkung, daß der Katholizismus eine überwiegend petrinische Richtung habe, der Protestantismus eine überwiegend paulinische und die künftige Geschichte den johanneischen Typus darstellen werde; ja dieses Gesetz wiederholt sich noch in engeren Kreisen, wie schon in der Entwickelung der ersten Jahrhunderte, worauf eben die optische Täuschung der Kritik beruht, welche die Kämpfe des zweiten Jahrhunderts nicht begreifen will, wenn sie auch schon im ersten dagewesen sein sollen".

In den innigsten Zusammenhang mit der bisherigen Darstellung des Urchristenthums tritt endlich im letzten Abschnitt (Fixirung des Christenthums in heiligen Urkunden) die Lehre von der Inspiration. Es bedarf kaum der Hinweisung darauf, welch wohlmotivirte und wohlfundamentirte Stellung diese

Lehre hier einnimmt, im Gegensatz zu der abrupten Behandlung, die sie sonst wohl in den Prolegomenen der Dogmatik erfährt. Schon in der Einleitung zur Apologetik hatte Landerer ausgeführt, daß eine geschichtliche und positive Religion das Bedürfniß habe, sich in heiligen Urkunden zu fixiren; und dies um so gewisser, je bestimmter die Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprung derselben und je entwickelter das geistige Leben überhaupt sei, innerhalb dessen eine Religion Platz greift. Wie die Geschichte, die Verkörperung der Idee in bestimmten Personen, Thatsachen und Institutionen, der Leib der religiösen Idee, so ist die Schrift der Leib einer Geschichte gewordenen Religion. Durch diese geschichtliche Nothwendigkeit ist aber der übernatürliche Faktor bei der Entstehung der biblischen Schriften nicht ausgeschlossen; die Offenbarung nimmt vielmehr die natürlichen Vorgänge auf in ihren Organisationsprozeß. Der Mittelbegriff dafür ist schon gegeben in der charismatischen Begabung der Apostel überhaupt. In ihr muß auch der Inspirationscharakter der neutestamentlichen Schriften gegründet sein [1]. Ein spezifischer Unterschied zwischen dem Verhältniß der Inspiration zur apostolischen Amtsthätigkeit überhaupt und zum Schreiben insbesondere darf also nicht statuirt werden; höchstens ein gradueller, sofern menschlich betrachtet das Schreiben immer eine gewisse Sammlung und eine bestimmtere Intension des Willens sowie der Reflexion auf das litera scripta manet in sich schließt, also auch göttlich betrachtet das schriftliche Zeugniß, sofern es auf die hinausreichende Zukunft geht, eine größere Bedeutung im göttlichen Plan haben muß als das mündliche. Stimmt Landerer soweit mit Schleiermacher und Rothe zusammen, so geht er darin über sie hinaus, daß er eine Einwirkung des heiligen Geistes auf die Erkenntnißseite der Offenbarungsorgane unmittelbar statuirt, nicht blos eine durch die Wiedergeburt überhaupt vermittelte. Und zwar ist dies nicht zu beschränken auf einen so zu sagen grundlegenden Akt apostolischer Erleuchtung, sondern es können fortan einzelne Mittheilungen

---

[1] Landerer schließt sich hier wesentlich an die von Beck in seiner Propädeutik gegebenen Ausführungen an.

des heiligen Geistes, einzelne Belehrungen und Eröffnungen stattfinden. Ferner wirkt der heilige Geist erhaltend, mitwirkend und regierend fort in der Sphäre, wo die apostolische Lehrthätigkeit mehr in der Form der Spontaneität sich bewegt. Ist das Erstere per spiritum sanctum im strengsten Sinn, so ist dieses Zweite cum spiritu sancto. In diesen beiden Formen kann sich die Inspiration natürlich nur auf die religiöse Wahrheit, die in den apostolischen Schriften zum Ausdruck kommt, beziehen; auf das Aeußerliche, Empirische, Natürliche nur, soweit es mit Ersterer in wesentlichem Zusammenhang steht. Daher sind hier Unvollkommenheiten unbedenklich zuzugeben. Und doch ist dem heiligen Geist auch zu dieser äußeren Form nicht alles Verhältniß abzusprechen; er verhält sich hier zulassend und limitirend. Es findet auch hier eine providentia specialissima statt. Sind alle Haare gezählt, so werden auch alle Worte gezählt sein. Jene Unvollkommenheit der äußeren Form ist einmal so weit beschränkt, daß sie auf den Inhalt keinen wesentlich zerstörenden Einfluß haben kann; und weiter ist sie zugelassen für den Zweck, den Christen frei zu machen vom äußern Buchstaben der Schrift zu ihrem Geiste, d. h. freilich nicht zu einem Geiste, der sich von der Schrift losreißen will, sondern zu dem heiligen Geiste, der im Worte und durch das Wort redet. Daher gilt von diesem äußeren Rahmen der Schrift, er sei entstanden non sine spiritu sancto. Die genauere Anwendung dieser Formeln ergibt sich noch aus Folgendem. Receptiv verhalten sich die neutestamentlichen Schriftsteller zunächst in der Grunderleuchtung, welche mit ihrer inneren Berufung zum Apostolat überhaupt zusammenfällt, mithin auch vor das Schreiben im engeren Sinn. Das, was man die dogmatische Individualität des Einzelnen nennt, seine Grundanschauung vom Wesen des Christenthums hängt zwar allerdings mit seiner natürlichen Individualität zusammen, aber sie ist vom heiligen Geist aufgenommen und verklärt in den Dienst der Wahrheit, so daß göttliche Wahl und menschliche Individualität und Freiheit zusammenfallen. Aber auch weitere einzelne Aufschlüsse und Mittheilungen des heiligen Geistes, welche sich auch als solche bei den neutestamentlichen

Schriftstellern markiren können, finden jedenfalls nicht ohne Beziehung auf die ganze Stellung und Individualität des einzelnen Autors statt. Ueberwiegend spontan werden die neutestamentlichen Schriftsteller überall sich verhalten, wo mit natürlichen Mitteln die Wahrheit auch erreicht werden kann, also namentlich bei der Reproduktion vom Historischen. Diese Unterscheidung läßt sich nun freilich genau durchführen nur da, wo etwas unmittelbar auf göttliche Mittheilung zurückgeführt wird; aber sie hat doch insofern auch weiterhin ein praktisches Moment, als man im Inhalt die Grundlehren und ihre specielle Anwendung, den Satz selbst und die Beweisführung unterscheiden kann und muß. Es tritt hier eine Wahrscheinlichkeitsrechnung des Kanonischen, wenn ich so sagen soll, ein, die allerdings, wie alle Wahrscheinlichkeitsrechnung eine zufällige, willkürliche Seite hat, allein sie kann doch auch πνευματικῶς geübt werden mit einer διακρίσις, die der unbefangene vom Geist Gottes geleitete Wahrheitssinn übt.

Wie verhält sichs nun aber mit dem Worte, in das die specifische Materie gefaßt erscheint? Sollen wir mit den Alten sagen: die Worte sind vom heiligen Geist eingegeben, oder mit den Neueren: die Darstellung rein als Sache der Schriftsteller betrachten? Das letztere scheint unumgänglich nothwendig zu sein, wenn man nicht ins Monströse verfallen will. Allein kann man denn theilen zwischen Materie und Form? Gibt es einen Gedankenstoff ohne eine bestimmte Form? Die Sprache ist nicht nur der Rock, den man dem Gedanken anzieht, sondern sie ist der lebendige Leib, in welchem der Gedanke allein seine volle Wahrheit und Klarheit gewinnt. Also Form und Materie, Wort und Gedanke läßt sich nicht trennen bei der Inspiration. Aber um diese Verbalinspiration nicht monströs zu machen, muß der Unterschied des per sp. s. und cum sp. s. auch hier angewandt werden. Bei jener Form muß eigentliche Verbalinspiration stattfinden. Wenn man sich daran stößt, so hat dies seinen Grund in einer unlebendigen, rein abstrakten Vorstellung vom Verhältniß des göttlichen Geistes zum menschlichen. Ist dies Verhältniß ein reales und persönliches, so muß die Gedankenmittheilung von Gott an den Menschen in ähnlicher Weise durch das Wort, oder auch durch die Anschauung vermittelt sein, wie die

geistige Mittheilung eines Menschen an den andern durch Wort oder Bild vermittelt ist; nur darf man nicht verlangen, daß wir uns eine anschauliche Vorstellung davon sollen machen können. Dagegen ist nun in der Sphäre, wo die Inspiration in der Form des cum sp. s. geschieht, auch die Produktion der Form eine überwiegend spontane, die Wirkung des Geistes nur *reinigend* und *bewahrend* und darum auch hier schon die Darstellung der ασϑενεια σαρκος ausgesetzt. Es findet also hier der Uebergang statt zu dem, was wir als rein äußerliche Seite der Erscheinung der göttlichen Wahrheit ausgeschieden haben.

Zum Schlusse führt Landerer seine Inspirationstheorie im Verhältniß zu den verschiedenen Hauptformen des neutestamentlichen Schriftthums durch. Die Darsteller der *evangelischen Geschichte* haben *per* sp. s. ihre eigenthümliche Grundanschauung empfangen, unter deren Augpunkt sie die Geschichte auffassen. Für das Einzelne aber gilt im Wesentlichen das *cum* sp. s. und *non sine* sp. s. Der Unterschied der Evangelisten ist in religiöser Beziehung nur ein gradueller. Die Stellung des Matthäus- und Johannes-Evangeliums ist eine mehr centrale, die des Lukas und Markus eine mehr peripherische; dort das reine Aufgenommensein des Stoffes in eine ebenso entschiedene, als harmonisch abgeschlossene Individualität, hier die freiere Verarbeitung und Zurechtmachung des Stoffes durch eine zwar entschiedene aber nicht so harmonisch in sich abgeschlossene religiöse Individualität (bei Lukas), oder durch eine religiös unbestimmtere, farblosere, mehr nach Außen gekehrte Individualität (bei Markus). Die *apostolische Lehre* ist zwar der Natur der Sache nach Entfaltung des von Christo Empfangenen, aber darum doch *nicht blos als natürliche Fortentwicklung* des Prinzips zu erklären, sondern sie fließt aus der Mittheilung des Geistes. Die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben z. B. mag uns nun, nachdem wir die christliche Wahrheit als Ganzes überschauen können, als fortschreitendes Glied der Lehrentwicklung sich darstellen; darum hat sie aber Paulus nicht erfunden, nicht abgeleitet aus gewissen Prinzipien durch eine dialektische Reflexion, sondern sie beruht au[f] einer *originalen Conception*, die der Geist gewirkt hat. Aber die Ausführung dieser Lehre, ihre

Begründung und Anwendung im einzelnen Falle kann man nicht auf eine Suggestion des heiligen Geistes zurückführen, sondern hier ist das Wirken des Geistes offenbar nur begleitend. Das Apostolische bleibt darum doch specifisch von allem Nichtapostolischen geschieden, weil die neutestamentlichen Schriften jede eine eigenthümlich ergänzende Seite eines Lehrkreises darstellen und sich zur Einheit abschließen. In der Apokalypse endlich sieht Landerer echte Weissagung und erklärt deshalb: wenn Eine Schrift des Neuen Testaments inspirirt ist und unmittelbar inspirirt, so ist es die Apokalypse.

Ein Anhang handelt noch von der Anwendung der zunächst vom Neuen Testament aus entwickelten Inspirationslehre auf das Alte Testament.

Ueber den letzten Abschnitt der Apologetik, die Fortbildung des Christenthums überhaupt und seine geschichtliche Gegenwart als Protestantismus, können wir uns kurz fassen. Ist im Bisherigen die bleibende Bedeutung der ursprünglichen Erscheinung des Christenthums festgestellt, so ist nun zu bestimmen, ob die Aufgabe der Kirche sich auf Erhaltung und Reproducirung des Urchristlichen beschränkt; oder ob daneben für eine Fortbildung Raum bleibt. Specieller kehrt diese Frage bei der Betrachtung des Protestantismus wieder, nemlich ob derselbe nur als Rückkehr zum Urchristlichen, oder zugleich als eine neue Entwickelungsstufe des Christenthums, aufgefaßt werden muß.

Die Antwort auf die erste Frage folgt unmittelbar aus dem schon Entwickelten. Eine objektive Perfektibilität des Christenthums kann Landerer nicht zugeben; und er begründet dies in ausführlicher Widerlegung der diesbezüglichen Versuche der rationalistischen und spekulativen Theologie. Eine subjektive Perfektibilität dagegen ist als nothwendig gefordert mit der Anerkennung einer Unvollkommenheit und Schranke der apostolischen Wahrheitserkenntniß. Die Apostel haben ja den Inhalt der christlichen Wahrheit nicht blos ausgesprochen und fixirt, sondern sie haben sich auch ein Verständniß jenes Inhalts zu bilden gesucht. Diese begriffliche Deutung der Geheimnisse der Menschwerdung und Erlösung ist ein zwar von den Aposteln

begonnenes, aber nicht vollendetes Werk, das die christliche Kirche aufgenommen hat und bis auf diesen Tag fortsetzt. Nicht als könnten wir je schlechthin über die erste apostolische Auffassung Christi und seines Werkes hinausgehen, oder ohne sie weiterkommen; aber wir können doch den so zu sagen ins Stocken gerathenen Denkprozeß fortsetzen, wir werden von den Elementen der apostolischen Auffassung ausgehend, und befruchtet von der fortschreitenden Entfaltung des Christenthums in der Welt, das Bild Christi und seines Werkes immer reiner und adäquater reproduciren, und insofern über die ursprüngliche apostolische Auffassung und Darstellung der Idee des Christenthums uns erheben, richtiger gesagt, sie aus sich selbst vollenden.

Der Schlußabschnitt des Ganzen, das Verhältniß von Protestantismus und Katholicismus betreffend, fehlt in den mir zu Gebot stehenden Manuscripten; und so schließe ich diese mannigfaltigen Mittheilungen aus der Apologetik Landerers, die doch, hoffe ich, dem aufmerksamen Leser die Einheit Einer theologischen Grundanschauung nicht verbergen mit dem Hinweis darauf, daß die Apologetik eben da mündet, wo die spezielle Dogmatik ihren Ausgangspunkt nimmt, in der geschichtlichen Gegenwart des Christenthums als Protestantismus; und daß ihre Aufgabe im allgemeinen eben darin beschlossen ist, was zuletzt über die subjektive Perfektibilität des Christenthums festgestellt wurde.

Buchdruckerei von Greiner & Ungeheuer in Ludwigsburg.

Digitized by Google

Beiträge zur Geschichte der Reformation in Franken.

Von Pfarrer **Bossert** in Bächlingen.

Fünfter Abschnitt.

Das Interim.

(Schluß.)

Zur Einführung des Interims reichte zum Erstaunen aller, die ihn früher kannten, Kaspar Huber willig die Hand. Dabei war besonders der Einfluß seines Schwagers, Georg Sigmund Seld, Sohn eines Augsburger Goldschmieds und kaiserlicher Vizekanzler, maßgebend. Huber suchte sich vor sich selbst und andern durch zwölf Thesen wegen seiner Annahme des Interims zu vertheidigen. Er sagt darin: 1. Der Kaiser sei ein getaufter Christ, der Christum als Heiland, Versöhner und Hohepriester anerkenne, er lasse nur den Glauben an ihn unangetastet. 2. Er gestatte die Predigt, deßhalb könne man die Ceremonien annehmen. 3. Werden die Gemeinden verlassen, so treten böse, ungelehrte Hirten an die Stelle; aus übel werde ärger. 4. Der Begriff des opus operatum und der Opferbegriff sei in der Deklaration weggelassen, also der Messe ihr Gift genommen. 5. In der Predigt könne man die falschen Begriffe von Ceremonien, von der Messe und Lehre berichtigen. 6. Der Grund des Heils, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, von Buße, Liebe, guten Werken und rechtem Glauben dürfe gepredigt werden, die Ceremonien können die Gewissen nicht verletzen. 7. Gestehe man den Evangelischen den rechten Glauben zu, so sollen sie dem andern Theil die Ceremonien zugestehen, so sei eine Einigung der Kirche möglich. 8. Es gelte beim Interim der apostolische Grundsatz: Schicket euch in die Zeit (Röm. 12.). 9. Da den Evangelischen drei Stücke zugestanden seien, der Artikel von der Rechtfertigung, beiderlei Gestalt vom Abendmahl und Priesterehe, so lasse sich

das Rituale einige Zeit ertragen. 10. Es handle sich nur um ein Interim bis auf ein allgemeines künftiges Konzil. 11. Die Kirche werde durch wahre Einheit erbaut. Es redet hier der vom Diplomaten allzustark beeinflußte, wohlmeinende, aber nicht scharf genug sehende Theologe, dem der Diplomat den Cäsaropapismus gerechtfertigt hat, der nun meinte, zwei Herren dienen zu können, und dem die Einheit und der Friede über die Wahrheit ging, der aber nicht sah, daß die Deklaration den wahren evangelischen Rechtfertigungsbegriff aufhebt und das alte Meßritual festhält, wenn sie auch die zwei gefährlichsten Dinge der Messe bemäntelt, der gutmüthig Konzessionen macht, ohne wirklich Konzessionen zu erhalten. Evangelische Predigt neben unevangelischem Gottesdienst kann nur verwirrend wirken. Huber hatte ja die Unzuträglichkeit der Oehringer Kirchenzustände selbst tief beklagt, und doch bestand dort im Wesentlichen gerade das, was das Interim schaffen wollte, nämlich evangelische Predigt und katholischer Gottesdienst. Offenbar war es das Friedensbedürfniß einer allzuweich gearteten Natur, ähnlich der melanchthonischen, was Huber zum Lobredner des Interims machte. Sicher ist sich Huber über die ganze Haltlosigkeit seines Standpunkts erst vor seinem Ende klar geworden; die steten Selbstrechtfertigungen, welche er braucht, beweisen, daß er sich innerlich dabei nicht wohl fühlte. Sein Beispiel wirkte verwirrend und ansteckend auf die Geistlichen der Grafschaft; der Pfarrer zu Münkheim, Thomas Widmann, und dessen Nachfolger seit 1549, Simbertus Holderbusch, hingen am Interim. Für Widmann, der als Augsburger mit Huber von früher her bekannt war, war der Schritt von seinem bisherigem Standpunkt zum Interim leicht zu vollziehen. Der Pfarrer von Buchenbach, der schon die Brandenburger Kirchenordnung eingeführt hatte, hielt nun wieder zwei und ein halb Jahre lang Messe. In Ohrnberg hatte man das heilige Abendmahl bisher sub utraque gefeiert, jetzt gab es Michel Hornick nur noch sub una; darum erklärten bei der Visitation verschiedene: sie halten sich vom Abendmal fern, denn der eine lehre dies, der andere das, so daß man nicht wisse, woran man sei. Der Pfarrer zu Baumerlenbach brauchte die lateinischen Gesänge durchaus bis 1556 und an Fronleichnam desselben Jahres

predigte der Pfarrer von Regenbach: Dieses Fest habe man vor Zeiten herrlich gehalten, jetzt aber rede der eine so, der andere anders, der eine lobe es, der andere schelte es, so daß er selbst nicht wisse, was er davon halten solle. (Visitationsakten im Oehringer Archiv und Württ. Vierteljahrsh. 1880, Heft II). Wenn bei den Pfarrern die Verwirrung so groß war, wie sich im Vorhergehenden zeigte, so darf man sich nicht wundern, wenn sie beim Volke noch größer war. Aeußerst merkwürdig sind drei Zeugenaussagen aus einem Verhör von 1549, wo der Richter bezeichnend fragt, ob der Zeuge der lutherischen Lehre, so von etlichen das Evangelium genannt wird, angehöre.

Hans Diem, Schultheiß zu Mainhardt, sagt: er sei nicht lutherisch, sondern hohenlohisch; Georg Wieland, ein Keßler in Oehringen sagte: er lasse es bleiben mit der Lutherei, er seie alleweg gut „kaiserlich" gewesen. Michel Hipler, Wirth zu Neuenstein, erklärte: „der Lehr halben laß er's walten, wie zu Neuenstein der Brauch sei". Das sind also drei gute Anhänger des kaiserlichen Interims und des in der Grafschaft Hohenlohe eingeführten Kultus. (Oechsle S. 75).

In dem Weikersheimischen Antheil, wo durch den Grafen Wolfgang die Reformation gründlicher durchgeführt wurde, erging jetzt Samstag nach Andreä, 1. Dezember 1548, ein scharfes Dekret der Grafen Albrecht und Georg, daß die Pfarrer und Gemeinden bei hoher Strafe dem Interim nachzuleben haben. (Wibel I, 367). Huber aber begnügte sich nicht in der Grafschaft Hohenlohe dem Interim einen festen Halt zu gewimen, er ging 1551 nach Augsburg und führte dort am Christabend in der St. Anna-Kirche in derselben Stadt, in welcher er früher als lutherischer Pfarrer gewirkt, das Interim ein, ja er brachte noch zwei Interimspfarrer aus dem Hohenlohischen mit, den oben genannten Thomas Widmann aus Münkheim, der an die heilige Kreuzkirche kam, und Hieronymus Hertl[1], Pfarrer in Neuenstein, eines Zimmermanns Sohn von Augsburg, der an der Barfüßer Kirche wirken sollte. Ihre Wirksamkeit erregte jedoch viel Streit und Aergerniß in Augsburg; die Gemeinde hielt sich von ihnen

[1] Hertl unterschreibt er sich selbst.

fern und als Moritz von Sachsen auf seinem Zug gegen den Kaiser im Sommer 1552 nach Augsburg kam, mußten die Interimspfarrer weichen. Huber ging nach Oehringen zurück, Hertl suchte sich später als Pfarrer in Neuenstein zu rehabilitiren, indem er bei der Herrschaft eine Schrift gegen das Meßopfer eingab, aber er wurde durch Gallus Hartmann 1556 ersetzt. (Wibel 4, 181, Medicus 328, Wibel 4, 201. 421.) Die Gottesdienstordnung, wie sie in der Stiftskirche in Oehringen gebraucht war, ist in einem Bericht an die Statthalter und Räthe nach dem Tod der Grafen Albrecht und Georg, also Ende 1551, dargelegt (Wibel 4, 80). (Schönhut setzt sie fälschlich schon in's Jahr 1545.) Huber starb voll Reue über seine Verleugnung evangelischer Wahrheit (Herzog, Realencycl. erste Aufl. VI, 296) am 3. Oktbr. 1553. Sein Sohn David findet sich als Prediger in Lübeck wieder. Huber's Nachfolger wurde Joh. Murmelius, früher Pfarrer in Lauterbach, dann vom Domkapitel Würzburg nach Hammelburg in Unterfranken berufen, von dem Schornbaum in seiner schönen Reformationsgeschichte von Unterfranken (Nördl. Beck'sche Buchh. S. 80) erzählt: „Er blieb neutralis, predigte wenig, hielt aber ebenso wenig Messen".

Die Einführung des Interims in Brandenburg-Ansbach schien überaus leicht. Dort führten die Räthe des minderjährigen Georg Friedrich das Regiment. Ihnen hatte Kurfürst Joachim II., der Vormund Georg Friedrichs, am 8. Juli 1548 das Interim zugestellt mit dem Bedeuten: sie könnten die Kirchenordnung von 1533 beibehalten, wenn sie noch einige unverfängliche Ceremonien aus dem Interim, wie die Elevation, die Klingel, das Geläute bei den Worten der Einsetzung, sowie einige lateinische Gesänge dazu nehmen. Diese Andeutung beherrschte das ganze Verhalten in Bezug auf das Interim. Die Räthe beriefen Dekane und Pfarrer auf Sonntag nach Jakobi (29. Juli) zusammen. Diese erklärten: sie wollen in der Lehre nicht von der Kirchenordnung Markgraf Georgs weichen, um das Interim sich nichts kümmern und vor seinen Irrthümern warnen, wolle die Obrigkeit Fasten und noch mehr Festtage anordnen, so haben sie nichts dagegen. Noch einmal versuchten es die Räthe am 28. August, aber wiederum verbaten sich die Geistlichen die neue

Kirchenordnung. Chorröcke und Elevation seien ja geblieben; allenfalls im Fleischessen und in den Feiertagen wollen sie den Widersachern nachgeben, aber die Ohrenbeichte lassen sie sich nicht aufdrängen. Am folgenden Tag wurde den Theologen zugesichert, daß an der Lehre nichts geändert werden solle, nur sollten die Theologen keine hohen Häupter angreifen, nicht allein vom Glauben, sondern auch von Buße, Liebe und anderen Dingen predigen, am Sonntag über die Episteln und Evangelien reden, nicht über fortlaufende Texte aus den Propheten, Episteln, oder andern Büchern alten oder neuen Testaments und sich der neuen Kirchenordnung nicht weiter widersetzen. Auf Grund dieser Eröffnungen wurde nun die sogenannte „gebesserte Kirchenordnung", welche auch Auctuarium hieß, ausgearbeitet und am 31. Oktober den Pfarrern übergeben. Das, was vom Interim angenommen wurde, war sehr bescheiden; der Kaiser war mit diesem Auctuarium sehr wenig zufrieden und verlangte am 2. Mai 1549 von Markgraf Georg Friedrich die Einführung des Meßkanons und aller andern Ordnungen des Interims, wozu er sich aber Gewissens halber nicht hergab. (Löhe, Erinnerungen aus der Reformationsgeschichte Frankens S. 150). Ueber die Aufnahme des Auctuariums im Lande liegen uns aus dem jetzt württembergischen Theil der Markgrafschaft einige Berichte vor. Ende 1548 verwahrt sich der Pfarrer zu Crailsheim, Michael Gerasdörfer, gegen den Vorwurf, als ob er und das Kapitel Crailsheim die neue Kirchenordnung nicht halte. Er erklärte: er habe selbst die Ordnung gehalten und andere Pfarrer dazu ermahnt; man möge einzelne Punkte nennen, welche nicht gehalten worden seien. Man warf ihm vor, er habe geäußert, lieber auf seine Pfarrei verzichten zu wollen, als die Elevation anzunehmen, aber er antwortete, dies sei Mißverständniß; er und die Pfarrer haben es in allen Stücken, mit Meßgewändern, Elevation, Gesang, Lesen lateinisch und deutsch, mit Katechismus und Privatbeichte nach der Vorschrift gehalten. 1549 Samstag nach Epiphanien berichtet der Pfarrer Koloman Grasser zu Creglingen, die „gebesserte" Kirchenordnung werde im Creglinger Amt folgendermaßen gehalten: Man dulde kein Schmähen der Widersacher unsrer Lehre; am Sonntag predige man über die Evangelien;

in der Woche lasse der Pfarrer mehrmals zusammenläuten, singe einen deutschen Psalm, lese die Kollekte, thue einen kurzen Sermon, je nachdem Volk vorhanden sei, oder lese ein Kapitel aus der Bibel, weßhalb die „Gotteshausmeister" (Heiligenpfleger) eine Bibel anschaffen mußten. Wo Schulen seien, werde das Amt lateinisch gesungen, aber die Schulmeister klagen über die „Fail" (Faulheit) bei den Schülern, lateinisch zu singen; auch schicken die Eltern ihre Kinder in die Schule, daß sie deutsch, nicht lateinisch lernen; das Evangelium und die Epistel werden lateinisch gesungen und dann deutsch gelesen, das Sakrament werde elevirt, die Vespern werden mit Litanei gehalten, in Creglingen von elf bis zwölf Uhr Mittags; die Privatbeichte sei eingeführt, am Weihnachtsfest habe er um zwei Uhr Morgens eine Messe gehalten, dagegen die Pfarrer von Steft und Sickershausen nicht; jener sage: der Kirchhof sei des Nachts verschlossen, dieser: das Volk komme nicht. Im Creglinger Amt werden auch zwei Marientage gehalten, Mariä Opferung und Empfängniß.[1]

Mit dem Erbleichen von Kaiser Karls V. Stern sank auch sein Werk dahin, das Interim. Diese für alle Zeiten typische Geburt des Cäsaropapismus, oder, wie Bengel sich ausdrückt, des Apap, des umgekehrten Papstthums, welche nur Verwirrung und im Gegensatz gegen den 25. Juni 1530 klägliche Schwäche bei den evangelischen Ständen und Unklarheit selbst beim Präceptor Germaniä blosgelegt hatte, wurde ganz still zu Grabe getragen. 1554, Montag nach Cantate, berichtet Ulrich von Knöringen, Amtmann zu Crailsheim, sammt Vogt, Bürgermeister und Rath, daß der Pfarrer mit zwei Kaplänen, wie auch die andern Pfarrer im Amt, die Elevation sammt etlichen Feiertagen und dem lateinischen Gesang abgethan haben. Sie bitten um Nachricht, ob die gebesserte Kirchenordnung nichts mehr gelte, oder ob sie die Pfarrer dazu anhalten sollten. Die Antwort konnte nicht zweifelhaft sein. Doch hatte sich Pfarrer Grasser in Creglingen so in's Auctuarium eingelebt, daß er es gleich dem Dekan in Gunzenhausen und Wassertrüdingen beizubehalten wünschte. (Löhe a. a. O.)

[1] Der Frühmesser von Mertesheim, Johann Gamper, der auch Ickelheim versehen mußte, hielt es für einfacher, zum alten katholischen Kultus zurückzukehren. Er hatte nicht einmal die gebesserte Kirchenordnung abgeschrieben. (Nürnb. Kreisarchiv.)

Sechster Abschnitt.

Die Vollendung der Reformation in der Grafschaft Hohenlohe.[1]

Nach dem Tod Georgs kam die Regierung an seinen Sohn Ludwig Kasimir, der zunächst tonangebend auftritt, da sein Halbbruder Eberhard noch minderjährig war. Er war eifrig evangelisch und wurde in seiner evangelischen Richtung unterstützt von seiner ausgezeichneten Gemahlin Anna Gräfin von Solms, einer Halbschwester des Landgrafen Philipp von Hessen, mit welchem er in freundlichem Verkehr stand, der ihn auch im Scherz nur den Doktor Cyrialx nannte. (Chronik der Grafen von Zimmern III, 39). Er erließ eine evangelische Kirchenordnung, über deren Abfassung und Einführung noch vollkommenes Dunkel herrscht. Man datirt diese Kirchenordnung gewöhnlich vom Jahr 1553, allein schon Wibel 4, 261 ist an diesem Datum irre geworden und meint, sie sei vielleicht erst 1556 ausgegeben worden. Denn die Kirchenordnung, welche Murmelius als Nachfolger von Huberinus beim Dienstantritt übergeben wurde, ist nur die lokale Kirchenordnung für Oehringen, wie sie vor dem Regierungsantritt Graf Ludwig Kasimirs galt, zur Zeit, da die Gräfin Mutter das Regiment führte. (Wibel 4, 103.) Im Archiv zu Oehringen befand sich ein Bedenken von Johann Hartmann, dem 1556 nach Oehringen berufenen Stiftsprediger, über die Hohenlohische Kirchenordnung. Dasselbe ist im Repertorium ebenso irrthümlich auf 1553 datirt; allein Graf Ludwig Kasimir wurde erst durch Herzog Christof 22. Januar 1556 auf Hartmann aufmerksam gemacht. Von Andreä kann diese Kirchenordnung nicht sein, denn mit ihm wurde Graf Wolfgang, der Sohn Ludwig Kasimirs, erst 1561 in

[1] Die Reformation des jetzt württembergischen Theils des ehemaligen Rothenburger Landgebiets, sowie die Kirchenvisitation auf dem Land durch Dr. Jak. Andreä läßt sich bis jetzt urkundlich genau nicht darstellen, da die Akten trotz aller Bemühungen noch nicht aufgefunden werden konnten. Herrn Magistratsrath Weißbecker, der sich in dieser Sache viele Mühe gegeben, verdankt der Verfasser die Notiz, daß die Kirchenvisitation im Monat Dezember 1558 vorgenommen wurde und die Pfarrer mit den Dorfmeistern und Heiligenpflegern dazu erscheinen mußten.

Paris bekannt (s. Fischer, Jahrb. für deutsche Theol. 9, 483, Anmerkung 2). In einer Rechnung zu Weikersheim findet sich 1556/57 nach Dekan Mayer's Notizen, daß der dortige Prediger David Püttner oder Pythonius, dreißig Gulden erhalten habe, um sie nach Nürnberg zu schicken, damit in einer dortigen Druckerei Kirchenordnungen gekauft werden. Sicherlich hat die hohenlohische Kirchenordnung auch die Anlegung von Kirchenbüchern verordnet, aber diese beginnen aller Orten im Hohenlohischen höchstens 1556. Es ist schwer einzusehen, warum Ludwig Kasimir, der um 1553 große Schwierigkeiten in Erbschaftssachen mit seinem Stiefbruder Eberhard hatte, nach Einführung der Kirchenordnung noch drei Jahre mit der Kirchenvisitation gewartet hätte, die doch erst feststellen mußte, ob man die zur Handhabung der Kirchenordnung tauglichen Geistlichen habe. Ebenso ist es schwer begreiflich, warum in Künzelsau die württembergische Kirchenordnung eingeführt wurde, die 1553 erschien, wenn doch in demselben Jahr die hohenlohische in nächster Nähe Geltung bekam. Daß man, nachdem einmal die württ. Kirchenordnung angenommen war, diese gegen die hohenlohische nicht vertauschte, erklärt sich leicht aus dem Ganerbenverhältniß. Es scheint ein andrer Gang der Dinge wahrscheinlicher. Im Jahr 1555 war Herzog Christof von Württemberg kaiserlicher Commissär zur Beilegung der Theilungsstreitigkeiten zwischen Ludwig Kasimir und Graf Eberhard. Sein Einfluß war es wohl, daß beide Grafen, die sonst eifersüchtig auf ihre Rechte waren, miteinander die neue Ordnung einführten. Sein Rath veranlaßte dann wohl die Kirchenvisitation. Wäre es nicht in hohem Grad auffallend, daß in den Akten der Kirchenvisitation die ex hypothesi 1553 eingeführte Kirchenordnung gar nicht erwähnt, die Pfarrer nicht ermahnt werden, diese Kirchenordnung zu halten? Der Pfarrer von Buchenbach wird auf die Brandenburger Kirchenordnung verwiesen; der Pfarrer von Kirchensall hatte sich mit dem Pfarrer von Kupferzell verabredet, nicht etwa die neue Kirchenordnung zu halten, sondern sich allermaßen zu halten wie jener; am Schluß des Protokolls heißt es von Künzelsauer Geistlichen: sie wären bereit, nach der Kirchenordnung, „so beide meine gnädigen Herren anrichten", zu leben; also die Einführung einer allgemeinen Kirchenordnung fällt 1556 in

die Gegenwart, nicht in die Vergangenheit. Die älteste Kirchenordnung soll nur geschrieben vorhanden sein (Wibel I, 602), was immerhin eigenthümlich ist und zu der Notiz über Püttner oben nicht recht stimmen will. Es ist die Hoffnung nicht aufzugeben, daß die Leichenpredigt, welche Stiftsprediger Johann Hartmann dem Grafen Ludwig Kasimir gehalten, noch Licht über diese Frage verbreitet, doch dieselbe ist bis jetzt nicht aufzufinden gewesen[1].

---

[1] Inzwischen ist die schöne Arbeit des † Dekan Fischer in Oehringen über die älteste hohenlohische Kirchenordnung und die frühesten Kirchenvisitationen in Hohenlohe, der schon längst eine Veröffentlichung zu wünschen gewesen wäre, in der Zeitschrift für Kirchenrecht B. 15, Heft 1, Tüb. 1880 erschienen. Fischer hält für den Einführungstermin der ersten Kirchenordnung an dem Jahr 1553 fest und erklärt die in der Abhandlung abgedruckte Kirchenordnung für ein Werk des Kaspar Huber, von dem auch die Stiftskirchenordnung verfaßt zu sein scheint. Letztere setzt Fischer in das Jahr 1546, was aber kaum zutreffen dürfte, denn sie ist den gräflichen „Statthaltern“ vorgelegt. Das sind nicht, wie Fischer annimmt, die Beamten der gemeinschaftlichen Stadt Oehringen, denn sie beginnt „Gestrenge, hochgelehrte, edle und feste Statthalter und Räthe, günstige liebe Herren. Als E. Gnade und Gunst uns befohlen 2c.“ Das setzt mehr voraus, als die gewöhnlichen Beamten in Oehringen. Bei dem Interesse, welches die regierenden Grafen am Reformationswerk genommen, läßt sich kaum annehmen, daß sie eine für den kirchlichen Mittelpunkt des Landes, für Oehringen so tief einschneidende Sache nur durch derartige hätten feststellen lassen. Statthalter dürfte ganz wörtlich zu nehmen sein. Es sind die Leiter der Grafschaft nach dem Tode der beiden Grafen Georg († 16. März 1551) und Albrecht († 19. August 1551). Damals walteten heftige Streitigkeiten zwischen der Gräfin Helene und deren Brüder, den Truchsessen von Waldburg einerseits und Ludwig Kasimir, Helenen's Stiefsohn, andererseits über die Vormundschaft der jüngeren Brüder Ludwig Kasimirs und die Theilung. Die Stiftskirchenordnung dürfte also in die Jahre 1551—53 fallen. Es hat alle Wahrscheinlichkeit, daß Huber und Ruthenus sie entwarfen, als ersterer aus Augsburg wiederkehrte. Sie wurde Huber's Nachfolger, Murmelius, bei seinem Dienstantritt übergeben, hatte aber nur lokale Geltung. („Des Ortes sonder löbliche und christliche Kirchenordnung“ Wib. 4, 104, cod. dipl.) In Betreff der Landeskirchenordnung hat wohl Fischer das Richtige getroffen, wenn er sie als ein Werk Hubers betrachtet. Dafür spricht der

Um sich nun zu vergewissern, wie weit evangelischer Glaube und Gottesdienst in der Grafschaft befestigt sei, wie weit die Geistlichen tauglich seien zu ihrem Amt, und was für Gebrechen in den Gemeinden zu heben seien, wurde eine allgemeine Visitation angeordnet. Im Mai 1556 wurde dieselbe für die Pfarrer aus den beiden Grafschaften Waldenburg und Neuenstein vorgenommen. Wer die Mitglieder der Visitationskommission waren, ist nicht festgestellt. Daß Andreä dabei war, ist nach dem

Reichthum an Ceremonien, der dem alten Ritual entnommen ist und der geradezu frappirt, dafür der reichliche Gebrauch der lateinischen Sprache z. B. § 13 ein ganzes Gebet in Latein. Diese Kirchenordnung läßt sich nur verstehen, wenn sie unmittelbar nach dem Interim von einem Freund eines reichen Rituals verfaßt ist. Der Abschnitt von den großen Mißbräuchen der Messe § 8 stimmt in seinen Grundgedanken vollständig mit einem Bedenken des ehemal. Kollegen Hubers, Hieronymus Hertl vom Jahr 1554. Oehr. Arch. Schubl. 39, Fasc. 10. Aber ganz klar läßt sich beweisen, daß das Werk Hubers nur die Grundlage ist für die von Fischer herausgegebene Kirchenordnung und daß dieselbe im Frühjahr 1556 vor der Kirchenvisitation noch nicht in der Grafschaft Hohenlohe eingeführt war. Die Art, wie § 10 „ein Formular Kaspar Huberini für die gemeinen Pfarrherrn, so sonst nichts besseres haben und wissen" zum Gebrauche für Kranken-Kommunionen citirt wird, spricht dafür, daß das nicht Hubers eigene Worte sind. Die Einleitung der Kirchenordnung setzt selbst die Visitation als vorangegangen voraus, wenn sie sagt: „In etlichen und schier des mehren Theils der Kirchen werden die alten ärgerlichen Mißbräuche in der Religion noch gehalten". Das konnte doch erst gesagt werden, wenn dieser Thatbestand durch die Visitation festgestellt war.

Den strikten Beweis aber, daß im Frühjahr 1556 eine allgemeine Landeskirchenordnung für Hohenlohe noch nicht bestand, liefern einige kürzlich dem Verfasser durch gütige Vermittlung der fürstlich hohenlohischen Domänendirektion in Langenburg aus dem Oehringer Archiv zugekommene Briefe. Dieselben befinden sich im gemeinschaftlichen Hausarchiv Schubl. 14, Fasc. 18 und tragen die Aufschrift: Einige Missiven, die Kirchen- und Stipendiatenordnung betreffend. Offenbar sind dieselben dem fleißigen Sammler Wibel und auch Fischer entgangen. Es sind schwer zu lesende Concepte des Grafen Konrad von Tübingen, des Schwagers der Gräfin Helene, welcher zugleich Vormund und Schwiegervater des Grafen Eberhard von Hohenlohe-Waldenburg war. Nr. 8 des genannten Fascikels enthält ein Schreiben dd. Samstag nach Lätare

Obigen sehr zweifelhaft. Es werden nur die Prädikanten im Protokoll erwähnt, damit ist jedenfalls der Stiftsprediger Johann Hartmann gemeint, vielleicht auch der Prediger von Weikersheim, David Pütner, sowie der Pfarrer von Neuenstein. Daraus erklärte sich dann am leichtesten, warum Oehringen und Neuenstein im Visitationsprotokoll fehlen. Zur Kommission gehörten auch die Räthe der Grafen, an ihrer Spitze Ambrosius Schleenriedt (s. Anmerkung unten). Am 18. Mai, Dienstag nach

1556 (21. März) an Graf Ludwig Kasimir, den Konrad seinen lieben Schwager nennt. Er habe Tags zuvor, schreibt er, gegen Ludwig Kasimir geäußert, er wolle seinerseits mit der Reformation stille stehen, bis der Prädikant von Oehringen (der am 22. Jan. 1556 berufene Johann Hartmann) sein Gutdünken und Ordnung anzeige, um nachher desto stattlicher zu wissen vorzugehen. Ludwig Kasimir wisse ja selbst, daß der Prediger ein Bedenken und Ordnung betreffend die Inquisition und Reformation ausarbeite. (Es ist hier das leider schon seit hundert Jahren aus dem Archiv in Oehringen verschwundene Bedenken Hartmann's, das volles Licht über unsere Frage hätte geben können, gemeint). Darauf schlägt Graf Konrad vor, sechs Männer zu beauftragen, welche die Inquisition und Ordnung in die Hand nehmen sollen, nämlich den Prediger, ferner Dr. Ambrosius Schleenriedt, den kurz zuvor berufenen rechtsgelehrten gemeinschaftlichen Rath beider Grafen, den Nachfolger Dr. Aegidius Stemblers, ferner je einen Waldenburger und Neuensteiner Diener (Beamten) und zwei verständige Bürger aus Oehringen. Nr. 9 desselben Fascikels enthält wieder ein Schreiben des Grafen Konrads an Dr. Ambrosius Schleenriedt vom Montag nach Judika 1556 (23. März). Er schickte demselben die mecklenburgische Kirchenordnung, welche ihm Graf L. Kasimir zugesandt habe. Derselbe sei entschlossen, sie in seiner Herrschaft (Hohenlohe-Neuenstein) einzuführen. Graf Konrad beauftragte Dr. Schleenriedt, mit dem Prädikanten diese Kirchenordnung zu prüfen, ob sie der heiligen Schrift gemäß und gottgefällig sei und so ihre Einführung verantwortet werden könne, und zu bemerken, ob sie ein und das andere Kapitel finden, das der heiligen Schrift zuwider, unleidentlich, beschwerlich, ärgerlich und nachtheilig sein möchte.

Die mecklenburgische Kirchenordnung ist vom Jahre 1552 (Richter, Kirchenordnungen B. 2, 115—128). Wahrscheinlich war L. Kasimir durch den in Ingelfingen gebornen David Chyträus in Rostock auf dieselbe aufmerksam gemacht worden. Sie hat aber mit der ersten hohenlohischen Kirchenordnung nichts gemein. Graf Konrad scheint also bei

Bonifacii begann das Examen, wie es scheint, mit den Pfarrern des Amts Weikersheim. Aus jeder Gemeinde erschienen einer oder zwei von der Gemeindeobrigkeit. Der Pfarrer von Jungholzhausen war auf den 25. Mai, die Geistlichen von Künzelsau auf den 15. Juni beschieden. Erst wurden die Gemeindemänner über das Leben und die Amtsführung der Pfarrer, über den religiösen und sittlichen Zustand der Gemeinde, einzelne besondere Laster, über die Feier des Abendmahls, die Beichte, ob Privat-

---

diesem Punkt L. Kasimir vollständigen Widerstand geleistet zu haben. Aber so viel geht aus dem oben citirten Schreiben klar hervor, daß März 1556 eine allgemeine hohenlohische Kirchenordnung nicht zu Recht bestand, sondern erst darüber berathen wurde, welche Kirchenordnung eingeführt werden sollte. Auch „die Fragstücke der Pfarrer und Kirchendiener", welche denselben bei der Kirchenvisitation vorgelegt wurden, und die Verfasser dieses aus dem fürstlichen Archiv in Waldenburg zur Einsicht mitgetheilt erhielt, enthalten keine Silbe von einer vorhandenen Kirchenordnung. Man sollte doch denken, es wäre eine der wichtigsten Fragen gewesen, ob sich die Pfarrer an die Kirchenordnung halten, wenn dieselbe schon drei Jahre eingeführt war, wie Fischer annimmt. Ja zwischen dem Entwurf der Kirchenordnung, den Fischer veröffentlicht hat, und den Fragstücken herrscht in einem Punkte eine starke Differenz. Jene lobt die Privatbeichte, diese dringen besonders darauf, ob die Pfarrer öffentliche Beichte halten. In der Superintendenturordnung von 1579 (Waldenb. Archiv) heißt es, die Grafen Ludwig Kasimir und Eberhard haben nach Reformirung des Landes neben angestellter Kirchenordnung eine sonderliche Kirchenvisitation und Landesinspektion anstellen lassen. Die Kirchenvisitation und Kirchenordnung waren also gleichzeitig.

Daß aber wirklich die von Fischer veröffentlichte Kirchenordnung nicht blos ein Entwurf Huber's geblieben, sondern nach Rektifikation auf Grund des Bedenkens Johann Hartmanns („über die Kirchenordnung von 1553") eingeführt worden, so auffallend es auch ist, daß dieselbe nicht einmal gedruckt wurde, ergibt sich aus einem Bedenken des hohenlohischen Raths Zach. Hyso vom Jahr 1577, der sich mit dem Neuensteiner Diakonus Michael Rudolf gegen die beabsichtigte Abschaffung der Worte im Taufritual „fahre aus, unreiner Geist" und „nimm das Zeichen des heiligen Kreuzes beide an der Stirn und Brust" erklärt. Doch scheint besonders Ludwig Kasimir durch diese Kirchenordnung wenig befriedigt gewesen zu sein, da er in Weikersheim das Geld zur Anschaffung gedruckter Kirchenordnungen durch den Prediger Püttner hergab (s. o.

beichte oder öffentliche, über die Unterweisung der Jugend im Katechismus gefragt. Die Pfarrer mußten ein theologisches Examen machen, einzelne, wie der Pfarrer von Eschelbach, auch eine Predigt vor der Kommission halten, dann konnten sie Wünsche und Beschwerden vorbringen, am Schluß wurde das Urtheil über jeden Pfarrer festgestellt, ob er zum Kirchenamt tauglich sei oder nicht. Auch auf die Schule wird ernstlich Rücksicht genommen, die Schulmeister wurden visitirt. Als tauglich erscheinen meist die Pfarrer der Herrschaft Weikersheim, Balthasar Geiger von Weikersheim, Konr. Kästner von Elpersheim, Pet. Kleiber von Nassau, besonders wird gerühmt Sebastian Stoll von Pfitzingen, weiter Peter Pfeiffer von Beutingen, Johann Kanzler[1] von Michelbach a. Wald, Mich. Bock von Sindringen, Joh. Beyerlin von Langenburg („hat seines Glaubens ziemlich guten Bericht gethan"), Dietrich Markart von Regenbach, Joh. Wilhelm von Ettenhausen, Wolfg. Vogel von Waldenburg, Joh. Huchbar von Ruppertshofen, Simon Knaus von Kupferzell („hat recht und wohl respondirt"), Augustin Wilhelm von Ingelfingen („sehr wohl bestanden"), Ulrich von Stetten zu Belsenberg, Lukas Huber zu Dörrenzimmern, Heinr. Wolfinger zu Wildenholz, Johann Widmann von Frankenheim, Johann Lienhardt von Altdorf, Balthasar Weydmann von Steinkirchen, Thomas Schuhmacher von Braunsbach, M. Johann Jakob Herold von Münkheim,

S. 260), also wahrscheinlich der Brandenburger oder Nürnberger Kirchenordnung. Auch konnte sich diese Kirchenordnung nie in der Grafschaft allgemeine genaue Beobachtung erwerben, wie die Vorrede zur Kirchenordnung von 1579 deutlich zeigt. Dagegen dürfte sie den Bedürfnissen und Anschauungen der Gräfin Helene und ihres Schwagers Konrads von Tübingen, der auch eine Truchsessin von Waldburg zur Gemahlin hatte, entsprochen haben. Uebrigens zeigte sich Gräfin Helene der Reformation nicht abhold, sprach z. B. 1557 mit Hochachtung von Melanchthon (s. die obengen. Missiven) und ließ sich durch einen hohenlohischen Stipendiaten, Alb. Fiecht von Wildenholz, über die Vorgänge in Wittenberg, z. B. den Streit G. Majors und Flacius berichten.

[1] Fischer s. S. 36 nennt ihn Kranzler, allein er kommt von 1560 an als Pfarrer und Amtmann zu Jagsthausen öfters vor und heißt Kanzler.

Johann Murrhaupt, Pfarrer in Eschenthal („ein wohlgelehrter, weidlicher Gesell"). Dem Pfarrer von Adolzhausen wird befohlen, sich künftig besser über seine Bücher zu setzen; Kilian Burk, Pfarrer von Baumerlenbach, bisher Stiftsherr und einst zeitweiliger Prediger in Oehringen (s. o.) wird Fleiß eingebunden; der Pfarrer Kreß in Ohrnberg, der im Haupt etwas blöde ist, aber von der Gemeinde ein gutes Zeugniß hat, wird aus Mitleid geduldet, aber zu besserem Studium ermahnt. Die Pfarrer von Billingsbach und Kirchensall sollen künftig nur als „Diaconi" verwendet werden, als Pfarrer sind sie nicht zu gebrauchen. Zur Entlassung wegen völliger Untauglichkeit werden vorgemerkt: Johann Durst von Hollenbach, der weder das Vaterunser, noch den Glauben auswendig recitiren kann, auch nicht weiß, wo das Vaterunser geschrieben steht, Melchior Weber von Buchenbach („ungelehrt und unverständig"), Melchior Wagner von Herrenthierbach („ganz ungelehrt und ungeschickt, dem von Hollenbach gleich zu achten"), Sigmund Eldner[1] in Mainhardt („ganz und gar ungelehrt und ungeschickt, nicht würdig, daß ihm ein Schweinstall anvertraut und befohlen würde"), Vollmar Schultheiß, Pfarrer in Untersteinbach, der auf keinen Artikel gebührlich antworten konnte, Veit Fabri, Pfarrer zu Hohebach, der „sehr seicht" erfunden worden, Michael Murrhaupt von Eschelbach, der seine Examenspredigt, zu welcher er Zeit genug gehabt, unordentlich und unverständig gethan, im Examen ganz übel bestanden und auf keinen Artikel antworten konnte, und endlich Johann Schwab von Kocherstetten. Als milites emeriti sollen auf Lebenszeit unterhalten, aber außer Dienst gesetzt werden: Leonhard Wirth, Frühmesser zu Sindringen „unkundig der Glaubenssachen und unverständig". Wendel Bertschle, Pfarrer von Forchtenberg, „der wahren Religion nit wohlverständig, mit hohem Alter beladen", Peter Herold, Kaplan von Münkheim-Enslingen, der ganz und gar unverständig, ungelehrt und einem Kinde gleich, aber mit höchstem Alter beladen. Gar nicht zugelassen zum Examen wurde Jak. Schleyrer, Pfarrer zu Michelfeld, wegen fahrläßiger Tödtung seines Taglöhners. Zur Versetzung wegen sittlicher Gebrechen wurde Wolfgang Khyen von Gailenkirchen vorgemerkt. Dem

[1] Fischer S. 38 nennt ihn Eckner.

Pfarrer von Crispenhofen, der ein junger feiner Mann, aber ohne rechte Kenntnisse war, wurde auferlegt, alle vierzehn Tage dem Stiftsprediger einen Aufsatz über einen vorgeschriebenen Lokus der christlichen Lehre zu übersenden. (Wohl der erste Synodalaufsatz). Als Spieler und Zecher wurden die Pfarrer von Adolzhausen und Belsenberg angegeben. Sehr viele Pfarrer thun ihre Predigten aus den Büchern, z. B. der von Regenbach, Unterheimbach, Hohebach. Gebraucht wurde die Postille des Anton Corvinus, Superintendenten von Göttingen. Verschiedene klagten über Armut, daß sie keine Bücher kaufen können. Der von Heimbach hatte nicht einmal einen Katechismus erschwungen. Mehrere Pfarrer hatten über Verkürzung in ihren Besoldungen durch die Beamten, z. B. der von Langenburg (vierzig Gulden) zu klagen. In Ohrnberg hatte der Schultheiß der Pfarrei einen Acker weggenommen, in Wildenholz war ihr ein Wald entfremdet worden, in Dörrenzimmern war gar die Pfarrei noch nach dem katholischen Kirchenrecht dem Sohn des Kellers Schenkel, der erst studiren sollte, gegeben, und nur ein Pfarrverweser bestellt, welcher dem Keller jährlich sechzig Gulden von der Pfründe geben mußte. Die Theologen bezeichnen das als greuliche Sünde. Die Pfarrer von Michelbach und Baumerlenbach mußten der Herrschaft Jagd- und Windhunde halten.

Doch es ist Zeit, daß wir uns von den Hirten zu der Herde wenden. Die alte Kirche hatte vielfach noch Anhänger, besonders unter den Alten und Frauen. Am stärksten war diese Anhänglichkeit in Hollenbach, aber auch in Sindringen, Billingsbach, Steinkirchen. Gewallfahrtet wurde noch in Weikersheim, Nassau und besonders in Langenburg, wo man noch das heilige Blut ausstellte. In Kupferzell und Kirchensall zog man noch mit Kreuz und Fahne um die Flur. In Regenbach, Waldenburg, Mainhardt blühte der Kultus des heiligen Veit, dem man Hühner und Lein und andere Naturalien opferte. In Hollenbach, wie in Gröningen, O.-A. Crailsheim, wo er heute noch vorhanden sein soll, hatte man einen Hubertusschlüssel, mit welchem man den Biß wüthender Hunde heilen konnte. Ueber Zauberei wurde geklagt in Weikersheim, Michelbach, Langenburg, Kupferzell, Niedernhall, Steinkirchen; über Wucher in Ruppertshofen, Walden-

burg, Ingelfingen und besonders häufig über Verunehrung der Eltern. In Bezug auf Ehestreitigkeiten und Ehescheidungen herrschte vielfach Verwirrung. Im Kultus hatte man oft neben evangelischer Predigt Elemente des alten Gottesdienstes, wie in Ingelfingen die Ohrenbeichte, in Hollenbach die Einsegnung der Wöchnerinnen, auch die alte Weise der Konsecration; ja in Ingelfingen bestand noch der ganze alte Meßgottesdienst. Mit dem Unterricht im Katechismus war es schlecht bestellt, ebenso mangelhaft war das Schulwesen: Schulen gab es außer Oehringen nur in Waldenburg, Sindringen, Forchtenberg, Niedernhall, Ingelfingen und Weikersheim. Ueber den Mangel einer Schule klagen die Gemeinden Langenburg, Beutingen, Hohebach, wo der Schultheiß zugleich Meßner war, aber zum Schulamte nicht taugte. Bei dem Mangel an geeigneten Pfarrern blieben manche untaugliche Elemente wie Tremel in Billingsbach, noch lange im Amt. Ersatz gewann man theilweise aus dem Ansbachischen, theilweise aus Württemberg. An altem Sauertaig war noch in den siebenziger Jahren manches auszufegen im Gottesdienst, z. B. in Weikersheim und Langenburg, wo Beurlin, ein sonderbarer Kauz, das Kreuzschlagen über den Abendmahlselementen nicht lassen konnte. Eine große Aufregung entstand, als Graf Wolfgang aus den Kirchen zu Regenbach, Langenburg und Bächlingen die Heiligenbilder entfernen ließ. Das Volk jammerte, die Regenbacher erklärten: sie geben jetzt auch keinen Zehnten mehr, da sie nicht mehr zu den Heiligen beten können. (Schöll, Chronik, Manuscript.)

Jetzt ging es auch an das Stift Oehringen, das schon längere Zeit keinen Dekan mehr hatte. Dienstag nach Mariä Reinigung (25. Februar) 1556 wurden die Chorherren auf die Kapitelstube berufen. Es wurde ihnen eine Pension angewiesen, die älteren ließ man absterben, die jüngeren mußten studiren und begaben sich in hohenlohische und auswärtige Dienste. Im Kloster Gnadenthal, wo schon 1536 ein Inventar aufgenommen wurde, ließ man die Gräfin Helene von Hohenlohe als Aebtissin 1543 unangefochten sterben, aber eine neue durfte nicht erwählt werden. Die alte Priorin Sofie von Ellrichshausen lebte dort mit drei Schwestern noch bis in die siebenziger Jahre, die Güter des Klosters wurden 1560 eingezogen. (Zeitschr. f. W. Fr. 9, 68.) In dem unbedeu-

tenden Pauliner-Eremitenklösterlein Goldbach ließ man ähnlich wie in dem ansbachischen Kloster Anhausen den alten Prior absterben, dann wurden diese beide Klöster in Bauernhöfe verwandelt. In Schäftersheim lebte zwar 1550 noch die Priorin Sibylle von Rein mit einigen Konventschwestern, aber das Kloster hatte seine selbständige Verwaltung verloren. Die Nonnen bekamen Geldpfründen. Eine der letzteren, Barbara von Mulfingen, begab sich nach Gerlachsheim, um dort ihr klösterliches Leben zu beschließen. Bei der Theilung 1560 fiel Schäftersheim an Hohenlohe-Neuenstein, Goldbach an Hohenlohe-Waldenburg, Gnadenthal wurde zwischen beiden getheilt.

Siebenter Abschnitt.

Die Konkordienformel und die flacianischen Streitigkeiten.

Die Reformation kam in der Grafschaft Hohenlohe mit Einführung der erweiterten Kirchenordnung 1579 zum Abschluß. Diese Kirchenordnung ist unter Zuziehung besonders der hanauischen von dem Generalsuperintendenten Meder, Gallus Hartmann in Neuenstein, Matthäus Lilienfein, Anton Apin und Kaspar Zinn ausgearbeitet, aber nicht wie Fischer (Jahrb. für deutsche Theol. 9, 483) in Folge eines eigenthümlichen lapsus memoriæ meint, die von 1553.[1] Bei dem innigen Verhältniß des eifrig theologisirenden Grafen Wolfgang, eines Mannes, der heute noch alle Hochachtung als Regent verdient, läßt es sich erklären, daß ihm das Werk des Jakob Andreä, die Konkordia, herzlich angelegen war; er theilte sie seinen Geistlichen mit, welche dieselbe gründlich studirten und gegen einzelne Punkte Einwendungen erhoben, deswegen blieb die Unterschrift bis 1579 verschoben. Jetzt wurde das Bergische Buch von allen Geistlichen unterschrieben mit Ausnahme des Pfarrers Huchbar von Ruppertshofen,

[1] Gegen den ersten Entwurf einer abgeänderten Kirchenordnung von 1577 hatte besonders der Diakonus Michael Rudolph von Neuenstein und der hohenlohische Rath Zach. Hyso opponirt. Auch bei der Waldenburger Vormundschaftsregierung des Grafen Georg Friedrich fand Graf Wolfgang und seine vortreffliche Mutter Anna, Gräfin von Solms, wenig Entgegenkommen für eine Abänderung.

der gegen die Lehre von der Person und der Höllenfahrt Christi seine „ruralischen Einfälle“ vorwandte und bei der Lehre der Profeten und Apostel bleiben wollte, und des Pfarrers Ranp von Schrozberg, der die Unterschrift verweigerte, weil man seinem Junker, dem Herrn von Berlichingen, das Buch nicht zugeschickt hatte (Wibel I, 597). Die Veranlassung zu Huchbar's Verhalten war seine Anhänglichkeit an die Lehre des Matthias Flacius von der Erbsünde. Flacius, einer der Zeugen, deren die Welt nicht werth war, wie Kling in der Realencyclopädie sagt, hatte gefühlt, wie die lutherische Lehre von der Rechtfertigung und Erlösung eine Vertiefung der Lehre von der Sünde und zwar auch der Erbsünde voraussetze, hat aber über dem Ringen mit der scholastischen Terminologie nicht den richtigen Ausdruck getroffen, wenn er die Sünde zur Substanz des Menschen rechnet. Es lag ein ganz richtiger, der katholischen Lehre entgegengesetzter Gedanke zu Grunde, wenn er sagt: „Die Sünde ist nicht etwas Accidenzielles“, aber seine Gegner fielen über ihn her und verketzerten ihn überall, brachten ihn zwar nicht auf den Scheiterhaufen, aber hetzten ihn langsam zu Tode, indem sie ihn von Ort zu Ort trieben. Es starb mit ihm ein Mann voll glühenden Glaubenseifers, voll Hingebung an die Sache der evangelischen Wahrheit, ein Gelehrter von riesiger Arbeitskraft und großartigen Conceptionen, ein Mann, eines Hauptes länger als so viele Epigonen der damaligen Zeit.

Twesten hat sich ein Verdienst um die Ehrenrettung dieses Mannes erworben, dem auch Preger ein schönes Ehrendenkmal in seinem Werk über Matthias Flacius gesetzt hat. Er starb fünfundfünfzig Jahre alt im Jahr 1575. Gleich Flacius wurden auch seine Anhänger verfolgt, unter welchen nicht die schlechtesten Namen sind, wie z. B. Cyriacus Spangenberg, der in der deutschen Literatur und Geschichte einen guten Ruf hat. Es hat etwas Wohlthuendes, daß den vertriebenen Flacianern in unserer Gegend ein stilles Asyl werden sollte, wo sie treue Freunde fanden, aber freilich meist in bitterer Armuth starben. Von den Pfarrern der Umgegend waren Johann Heuser von Azenrod, Pfarrer zu Buchenbach, Elias Hilmeyer, Pfarrer zu Michelbach a. H., und der schon genannte Pfarrer Huchbar zu Rup=

pertshofen treue Anhänger der Lehre des Flacius. Huchbar, der einzige von ihnen, der unter hohenlohischer Herrschaft stand, hatte wegen Verweigerung der Unterschrift der Formula Concordiæ vierzehn Tage Bedenkzeit erhalten. Er erklärte in Neuenstein, er danke Gott, daß er des rechten Grundes berichtet sei, und wolle die Konkordia willig und mit Freuden unterschreiben (Wibel I, 597 und 600); aber bald reute es ihn wieder, er machte kein Hehl daraus, wurde deswegen 30. April 1580 auf's neue nach Neuenstein beschieden und dort zur Rede gestellt. Bald merkte Graf Wolfgang mit seinen Theologen, daß die Ursache seines Widerstandes seine flacianische Richtung war; diese hatte besonders beim Adel der Umgegend starke Anhänger. Die Wittwe Magdalene von Absberg, welche in Lendsiedel und Ruppertshofen begütert war, Johann Albrecht und Sebastian von Crailsheim, sowie Eberhardt von Stetten mit zwei Damen des Hauses Crailsheim, hingen den Flacianern an. Bei ihnen galt der ernste stille Huchbar viel, wie er denn auch bei den Kirchenvisitationen immer ein gutes Lob bekam. Die Wittwe von Absberg hatte Huchbar schon die Pfarrstelle Absberg zugesagt, falls er vertrieben werde; er war auch der Vormund ihres Sohnes. Huchbar hatte schon Anfangs 1580 seine Bedenken gegen den neuen Katechismus geäußert (Wibel 4, 271). Dann ließ er, ohne seinen Namen zu nennen, drei Schriften ausgehen, von welchen die erste, der Scopus, 1580 auf Kosten Johannes von Crailsheim gedruckt wurde; die zweite: „einfältiges Bedenken eines einfältigen Christen über Dr. Jakob Andreä's Gewißheit" erschien 1581. Die dritte Schrift heißt: „ein einfältig Bekenntniß der vornehmsten Religionspunkte". In der Nähe hatten verschiedene vertriebene Flacianer eine Zuflucht gefunden, so der 1571 aus Weimar vertriebene Hofprediger Christof Irenäus zu Buchenbach, der Augsburger Pfarrer Kaspar Cidelius zu Künzelsau, der aber dort von den Ganerben verjagt wurde, der Weimarische Diakonus Paul Reinecker, der bis 1588 unter dem Schutz der Herren von Crailsheim in Dünzbach lebte[1] und dort starb. Der Wiener Prediger Josua

[1] Die Notizen über Irenäus, Cidelius und Reinecker stammen aus den Kirchenbüchern von Buchenbach und Ruppertshofen. Möchten doch die alten Kirchenbücher mehr durchforscht werden!

Digitized by Google

Opitius (Wibel nennt ihn Hieronymus I, 591) hatte sich unter dem Schutz der Herren von Stetten in Künzelsau niedergelassen, wogegen Hohenlohe 1579 protestirte. (Weikersheimer Repertorium.) Johann Fraxineus scheint eine Zeitlang in Hall als Lehrer aufgenommen gewesen zu sein. Dieser stattlichen Schar gegenüber, welche einen tüchtigen sittlichen Kern von Rechtschaffenheit in sich barg, sah sich Graf Wolfgang genöthigt, um ihren Einfluß zu brechen, Dr. Andreä herbeizurufen und auf den 28. Juli 1580 ein Kolloquium zwischen Irenäus und Fraxineus einerseits und Andreä andererseits zu veranstalten.

Es kam aber erst 6. August 1581 dazu. Der Schlagfertigkeit und Gewandtheit Andreä's war Irenäus nicht gewachsen. Er bestand nach dem Bericht des hohenlohischen Raths Hyso schlecht. Wolfgang wollte noch einmal ein Gespräch veranstalten, und wenn er dann völlig überwunden wäre, die Herren von Stetten veranlassen, ihn von ihren Gütern fort zu schaffen, es kam aber nicht dazu, Irenäus starb unangefochten zu Buchenbach 1595. Ja, so treu blieben die Herren von Stetten den Flacianern ergeben, daß sie noch 1611 den Sohn des Cyriacus Spangenberg, den Dichter Wolfhard Spangenberg als Pfarrer nach Buchenbach beriefen. Doch mit der Formula Concordiæ konnte sich Graf Wolfgang nicht begnügen; rastlos forschend und ringend, und dabei angezogen von den Niederländern, mit welchen er durch Familienbeziehungen in Verbindung getreten war (Graf Philipp diente in den Niederlanden als tüchtiger Heerführer), ließ er durch seinen Hofprediger Aßum ein eigenes Corpus doctrinæ Hohenloicum abfassen und dasselbe 1603 von seinen Geistlichen unterzeichnen. Ueber dieses Werk vgl. die lehrreiche Abhandlung Fischer's in den Jahrb. f. D. Theol. 9, 481.

Achter Abschnitt.

Abschluß der Reformation und Blick auf die Gegenreformation.

Nach dem Augsburger Religionsfrieden breitete sich die Reformation auch in den bisher verschlossenen Gemeinden, die unter katholischen Herrschaften standen, aus, wie in den ritter-

schaftlichen Gebieten. Den ritterlichen Herren allen voran waren die mit Brenz und Schnepf innig befreundeten Herren von Gemmingen gegangen, welche schon 1522 an Bernhard Griebler in Gemmingen und Martin Germanus in Fürfeld evangelische Prediger hatten, und in ihrem nicht unbeträchtlichen Gebiet seit 1521 reformirten. (Hartmann und Jäger: Brenz 1, 186; Keim 22.) Aber große Schwierigkeiten bereitete ihnen die Reformation in Bürg, das kirchlich zu der Deutschordenspfarrei Kocherdürn gehörte. Eberhard von Gemmingen sagte sich 1541 von diesem Verband los und schloß sich an die 1536 reformirte Kirche zu Neuenstadt an, an der ein Schönthaler Mönch Georg als erster evangelischer Pfarrer stand. (Mitth. v. Pfr. Findeisen.) In den Jahren 1550—60 war besonders Wolf von Hartheim, Besitzer des Ritterguts Domeneck, ein eifriger Beförderer der Reformation „auf dem Odenwald", d. h. an der mittleren und unteren Jagst. (Gedicht des Jak. Frischlin unter dem Namen Historica relatio in Jagsthausen. Dasselbe hat das Jahr 1562. Allein Steudlin kam 1560 von Entringen weg. S. Haug Geschichte von Entringen, Stutig. 1869.) Er sandte 1560 seinen Diener Wenzeslaus, einen Böhmen, nachmaligen Schulmeister in Züttlingen, an Brenz mit der Bitte, er möge ihm einen Mann schicken, der dem Teufel einen starken Zahn ausbrechen könnte. Brenz schickte Joh. Steudlin, Pfarrer in Entringen, gewesenen Klosterpräzeptor zu Alpirsbach. Ihm gelang es, nicht nur das Gebiet der Herren von Hartheim, zu welchem auch Assumstadt-Züttlingen gehörte, sondern auch Jagsthausen sammt der Familie des Grundherrn, des blinden Thomas von Berlichingen, zur evangelischen Kirche zu bringen. Er starb als Pfarrer von Wachbach, angeblich an Gift, das ihm von seinen Gegnern beigebracht worden sein soll. (S. O.-A.-B. Mergentheim, S. 760, Mitth. von Pfarrer Zimmermann in Jagsthausen.) Um 1560 hatten sich auch die Herren von Berlichingen auf Dörzbach (und Laibach) mit ihren Gemeinden der evangelischen Kirche angeschlossen. Der erste evangelische Pfarrer war Jakob Hagel, 1565 in Münster, O.-A. Mergentheim. In Dörzbach machte jedoch der Frühmesser, welcher vom Deutschorden angestellt war, Schwierigkeiten, doch ließen sich die Herren von Berlichingen durch

ihn nicht beirren. Götz von Berlichingen mit der eisernen Hand war schon vor dem Bauernkrieg der Sache der Reformation zugethan, wie aus seinem Verhältniß zu dem eifrig evangelischen Pfarrer Jörg Amerbacher S. 186 hervorgeht. In Kochendorf führte der durch seine Gemahlin B. von Gemmingen für das Evangelium gewonnene Wolfgang Konrad Greck 1549 die Reformation ein. Er hob 1550 die überflüssige Kaplanei auf und errichtete dafür eine Schule. (Mitth. des Pfarramts Kochendorf.) Albrecht von Rosenberg reformirte 1560 in Niederstetten, Rinderfeld, Münster, Neubronn. Er ließ sich dazu den Neuensteiner Superintendenten, Gallus Hartmann, den Bruder des oben vielgenannten Johann Hartmann, zusenden. Auch der Deutschorden stellte dem Eindringen der Reformation kein Hinderniß mehr in den Weg. In Mergentheim selbst hatte schon der Pfarrer Kaspar Suffan 1547 das Abendmahl unter beiderlei Gestalt ausgetheilt und war in den Ehestand getreten. Auch der Deutschordenspriester Gabriel Biber predigte lutherisch. In Obersteinach setzte 1554 der Deutschorden einen evangelischen Pfarrer ein; in Amrichshausen war jedenfalls das halbe Dorf evangelisch. Die katholischen Pfarrer des Jagst- und Sindelbachthales waren alle verheirathet, der Zusammenhang mit Würzburg war ganz lose. Wie wenig man sich über die konfessionellen Unterschiede Bedenken machte, zeigt ein Eintrag im Kirchenbuch zu Hohebach, wornach der Sohn des katholischen Pfarrers in Ailringen vom evangelischen Pfarrer in Hohebach mit einer evangelischen Hohebacherin getraut wurde, ohne daß auch nur eine Silbe über abweichende Konfession erwähnt ist. In demselben Dorf wurde der katholische Pfarrer von Tauberrettersheim vom evangelischen Pfarrer in Hohebach getraut.[1] Nach den Kirchenbüchern von Buchenbach wurden zwischen den dortigen Gemeindeangehörigen und den jetzt katholischen Nachbargemeinden vielfach Ehen geschlossen, ohne daß die streng evangelischen Pfarrer in Buchenbach eine konfessionelle Discrepanz auch nur mit einer Silbe andeuten. In Würzburg scheint man den Ueberblick über die Diözese so sehr verloren zu haben, daß nach dem Tod des

[1] Kirchenbuch von Hohebach.

Pfarrers in Ailringen vollständig unbekannt war, wer denn die Pfarrei zu besetzen habe.

Aber das sollte mit einem Mal anders werden, als Bischof Julius Echter von Mespelbrunn sich der streng katholischen Richtung zuwandte und mit glühendem Eifer, mit Umsicht und Zähigkeit unter Benützung jedes Mittels und großen Opfern an Geld die Gegenreformation begann. Nicht nur die in seinem Gebiet gelegenen und ihm zustehenden Pfarreien reformirte er, sondern ließ auch nicht nach, die andern katholischen Herrschaften, die zum Theil wenig Eifer zeigten, wie Mainz, Comburg, Schönthal, den Deutschorden aufzurütteln und anzufeuern, daß sie bei allen ihnen zustehenden Pfarreien, auch wo sie nur das Patronat hatten, wenigstens den Versuch machten, katholische Geistliche einzusetzen. Es ist schon lange verwunderlich, daß die katholische Kirche das Andenken dieses Mannes, der ihr viele tausend Glieder wiedergewonnen, nicht mehr ehrt und ihn nicht unter die beati und sancti versetzt, denn verdient hätte er es. Thut er heute keine Wunder, er hat das Wunder vollbracht, daß annähernd die Hälfte der Oberämter Mergentheim und Künzelsau, die der katholischen Kirche entfremdet waren, jetzt für dieselbe wieder gewonnen ist. Kaum war Laudenbach in die Hände des Bischofs von Würzburg durch Kauf von der Wittwe des Hans von Finsterlohe gekommen, so wurde die Gemeinde wieder katholisch gemacht und die vom letzten Herrn von Finsterlohe geschlossene Bergkirche wieder als Wallfahrtskirche geöffnet. In Mulfingen war der Pfarrer Andreas Bader um's Jahr 1568 verheirathet. Er las zwar noch zweimal des Jahres Messe, aber seine Kinder und seine Frau, sowie die halbe Gemeinde waren lutherisch. Nach der Aussage einer Zeugin blieben die Lutheraner dort mit dem Pfarrer acht Jahre unangefochten. Dann aber machte Bischof Julius dem Lutherthum ein Ende. Die zu Hohenlohe gehörigen Filialien von Mulfingen, wie Mäusberg, Simmetshausen, Alkertshausen, blieben evangelisch und wurden von Mulfingen getrennt. Es ist wohl die Wittwe dieses Pfarrers, von welcher ein altes Weikersheimer Archiv-Repertorium die Notiz enthält, daß die Wittwe des Pfaffen zu Mulfingen 1587 sich mit dem Pfarrer von Hollenbach verehelicht habe. Der

Kaplan von Mulfingen, Anger, welcher sich mit einer Bürgerstochter von dort verheirathete, gab seine Stelle auf und wurde Schulmeister in Gerabronn, später Kaplan in Blaufelden und starb als evangelischer Pfarrer in Gerabronn. In Amrichshausen wurden die lutherischen Einwohner um 1590 nach und nach verdrängt. Von Künzelsau wurde 1571 Pfarrer Pierius, 1583 Pfarrer Leutmeßner nach Würzburg beschieden: der Pfarrer sollte das Ruralkapitel, welches jetzt der Bischof wieder herstellte, besuchen. Derselbe Befehl erging an die Pfarrer von Niedernhall, Sindeldorf, Marlach, Winzenhofen, Westernhausen. Jetzt erst wurde versucht, den vollständig aufgelösten Kapitelsverband wieder herzustellen und für den Rest des alten Kapitels Ingelfingen das Kapitel Krautheim zu bilden. Die Neubildung des Kapitels machte Bischof Julius große Schwierigkeiten. Er sandte Dr. Balth. König nach Mulfingen, um dort mit den katholisch gebliebenen Priestern über die Wiederherstellung des Kapitels zu verhandeln. Von den achtundsechzig Priestern des früheren Kapitels erschienen am 18. August 1580 nur zehn. Zwar wählten diese den Pfarrer C. Reutter von Oberginsbach zum Dekan, aber derselbe zeigte am 6. Juli 1583 an, daß die Pfarrer unter mainzischem Schutz bleiben wollen. In Würzburg wußte man wohl, daß die Pfarrer sich gegen die Einigung in ein Kapitel sträuben, weil sie sich nicht examiniren, visitiren und reformiren lassen, sondern „in prætenso uxoratu“ bleiben wollen. Von Mainz wurde Bischof Julius nicht unterstützt.[1] Die Reform in Künzelsau gelang nicht, so wurde 1609 der mainzische Ort Nagelsberg von Künzelsau getrennt und vorerst von Amrichshausen aus pastorirt. Das schönthalische Dörflein Diebach gehörte zur evangelischen Pfarrei Crispenhofen; 1593 aber riß

[1] Unter dem 7. Jan. 1587 stellte der bischöfliche Fiskal Renninsfeld ein Gutachten über das seit 45 Jahren nicht mehr gehaltene Kapitel. Er schlug vor, Bühlerthann und Bühlerzell vom Kapitel Hall, Hohenberg, Stimpfach und Jagstzell vom Kapitel Crailsheim, Duttenberg, Dahenfeld, Neckarsulm, Neudenau, Herbolzheim, Allfeld, Ober- und Unter-Griesheim, Erlenbach und Oedheim vom Kapitel Weinsberg zu den Resten des alten Kapitels zu schlagen und so ein großes Kapitel Krautheim zu errichten.

es der Abt von Schönthal von diesem Pfarrverband los und pfarrte es nach Westernhausen. Eberstthal, bisher Filial des evangelischen Dörrenzimmern, wurde Anfangs des 17. Jahrhunderts zur katholischen Kirche gebracht. Der Bischof von Würzburg schickte Kanoniker, um die Gegenreformation einzuleiten; 5. April 1604 übernahm der Pfarrer von Sindeldorf die erste kirchliche Handlung in Eberstthal, man mußte aber Wachen aufstellen, um die Ebersthaler vom Besuch der evangelischen Kirche in Dörrenzimmern abzuhalten. Die politische Gemeinde Muthof besteht aus lauter Höfen, die früher evangelisch waren. Der Schleierhof war bis 1593 Filial von Crispenhofen, Muthof und Büschelhof Filiale von Forchtenberg, Eichelshof und Spitzenhof von Ernsbach, um 1614 wurden sie alle zur katholischen Kirche zurückgebracht. Auch in Kocherstetten wurde 1611 der Versuch gemacht, einen katholischen Pfarrer einzusetzen, ja noch 1637 schickte man nach Künzelsau einen Jesuiten als Pfarrer. In Laibach, das von den Herren von Berlichingen mit Dörzbach reformirt worden war und sich nach der Reformation zur Kirche in Dörzbach hielt, begann die Rückkehr zur katholischen Kirche 1615, aber nur vereinzelt. Erst 1627 zeigen die Kirchenbücher von Rengershausen, daß die Rückführung der Gemeinde Laibach zur katholischen Kirche und zur Pfarrei Rengershausen den katholischen Gutsherrn gelungen war. Bisher waren die verheiratheten Pfarrer des Jagst- und Sindelbachthales unangefochten geblieben. Der Pfarrer Hendt von Sindeldorf nennt unbefangen im Taufbuch seine uxor; auch sein Nachfolger Konrad Fuchs war verheirathet, aber um's Jahr 1599 befahl Bischof Julius dem Pfarrer Bernhardt Jost zu Marlach, der dort zweiundzwanzig Jahre war, entweder seine Frau oder seine Pfarrei aufzugeben. Er that das Letztere und starb dann unbehelligt 1636 in Marlach. Der verheirathete Pfarrer von Oberginsbach wurde 1599 entlassen. Der Pfarrer Paul Muthlen von Westernhausen gab auf Drängen des Bischofs seine Pfarrei auf und wurde evangelisch. Auf das Drängen Bischofs Julius mußte der Deutschorden den langjährigen verheiratheten Pfarrer Andreas Heimrich von Rengershausen entlassen.

Noch angestrengter wurden die Versuche der Gegen-Refor-

mation in Folge des Restitutionsediktes, das schon 1626 als besonderer Befehl im schwäbischen Kreis erschienen und vielfach vollzogen worden war. (Herzog, Realencyclop., erste Auflage 18, 18.) In Obersteinach versuchte man die Gegenreformation zweimal, 1628 und 1649. Das erste Mal wurde der evangelische Pfarrer David Ziegler ins Elend geschickt; es kam ein katholischer Priester, aber die Obersteinacher kümmerten sich nichts um ihn und gingen nach Haßfelden zur Kirche.

War es dem Deutschmeister in Obersteinach nicht geglückt, so doch bei seinen Unterthanen im Oberamt Künzelsau und Mergentheim. In Eberbach, Berndshofen und Heimhausen befahl er einfach seinen Unterthanen, sich zur katholischen Kirche in Mulfingen zu halten. Der Weiler Roth wurde 1629 (Wibel 1, 717) von der evangelischen Pfarrei Hollenbach losgerissen und nach Ailringen eingepfarrt. In Zaisenhausen, Steigerbach und Ochsenthal, Oberamts Künzelsau wußte der Bischof von Würzburg um dieselbe Zeit die Gegenreformation durchzuführen. (Wib. 4, 297.)

Ganz besonders eifrig zeigte sich der Abt von Schönthal, der in Weldingsfelden, Oberamt Künzelsau, und Wimmenthal, Oberamt Weinsberg, dem Katholizismus den Sieg verschaffte. 1564 und 1584 hatte der Abt selbst verlangt, daß der evangelische Pfarrer von Hohebach alle drei bis vier Wochen in Weldingsfelden predige. Bis 1628 blieben die Einwohner, die unter schönthalischer Obrigkeit standen, unangefochten. Jetzt wurde denselben einfach geboten, sich zur katholischen Kirche in Jagstberg zu halten; dem Pfarrer von Jagstberg wurde der dem Pfarrer von Hohebach entrissene Zehnte zugewiesen. Aller Widerspruch von Seiten Hohenlohe half nichts. Im Jahr 1649 baten die zwölf katholisch gewordenen Bürger flehentlich, doch wieder zum evangelischen Glauben zurückkehren zu dürfen, was ihnen natürlich abgeschlagen wurde. Um dem katholischen Glauben einen festen Halt zu verschaffen, zog Schönthal altkatholische Familien aus der Ferne in den Ort.

Ueber die Gegenreformation in Wimmenthal berichtet Pfarrer Caspart, (früher in Sülzbach, jetzt in Kusterdingen), aus urkundlichen Quellen: Was die Oberamtsbeschreibung Weinsberg

sagt, ist unrichtig. Der Ort Wimmenthal, Filial von Sülzbach, war seit 1534 ganz evangelisch. Im Anfang des Jahres 1628 errichtete der Schönthaler Mönch, welcher als Pfleger im Klosterhof zu Wimmenthal residirte, einen Meßaltar in der Kirche zu Wimmenthal und fing an, dort Messe zu lesen. Am 30. Mai verschloß er die Kirche dem Parochus, dem evangelischen Pfarrer von Sülzbach, welcher nach dem Herkommen eine Leichenpredigt in der Kirche halten wollte, und ließ ihm sagen, er solle sie auf dem Kirchhof halten. Durch ein Mandat des Abts Sigismund vom 12. September wurde den Unterthanen des Abtes, welcher alle Obrigkeit und Rechte in Wimmenthal hatte, kategorisch befohlen, entweder bis zum nahenden Michaelisfest (29. September) „ihm mit Annehmung des katholischen Glaubens zu gehorchen oder andern Tages aus dem Flecken auszuziehen". Die „betrübte und hoch bedrängte" Gemeinde wandte sich vergeblich an den Herzog Administrator von Württemberg um Schutz. Bald darauf wurden diejenigen Bürger, welche ihrem evangelischen Glauben treu bleiben wollten, durch dreißig Reiter, (wohl von der kaiserlichen Besatzung in Heilbronn) die man ihnen in die Häuser legte, vertrieben. Sie siedelten sich in den benachbarten Orten Sülzbach, Grantschen und Dimbach an. In den Pestjahren 1634 und 1635 verödete Wimmenthal vollständig. Jetzt war es dem Abt leicht gemacht, nur Katholiken dort zur Neuansiedlung zuzulassen. Nach langjährigem Streit zwischen Württemberg und Schönthal, Würzburg und Mainz, wurde 1685 ein Vergleich abgeschlossen, wornach die Kirche zu Wimmenthal den dortigen Katholiken gegen Erlegung von fünfhundert Reichsthalern an die Kirche zu Sülzbach überlassen wurde. Doch wurde noch eine fünfzehnjährige Kündigungsfrist vorbehalten. Mit dem Jahr 1700 war nun die Kirche zu Wimmenthal definitiv von Sülzbach getrennt und den katholischen Ortseinwohnern überlassen.

Jetzt rührte sich auch Komburg. 1628 am 10. April bemächtigte sich Komburg der evangelischen Kirchen zu Anhausen und Stöckenburg, 1629 im April der Kirche zu Thüngenthal und 24. Oktober 1630 wurde von Hall auch die Restitution der ehemals murrhardtischen Klosterpfarrei Westheim gefordert. Alle diese Versuche im dreißigjährigen Krieg schlugen eben so fehl,

wie andererseits der Versuch, als Gustav-Adolf die würzburgischen, mainzischen und schönthalischen Besitzungen an die Grafen von Hohenlohe verschenkte, nun die katholischen Gemeinden evangelisch zu machen. Wohl gab es jetzt einen evangelischen Pfarrer in Schönthal, Oberkessach, Bieringen, Amrichshausen, aber dieselben hatten bei dem jetzt wieder erstarkten katholischen Glaubensbewußtsein der Gemeinden einen sehr schweren Stand und mußten nach dem Tod Gustav-Adolfs, nachdem sich die schwedischen Schenkungen als werthloses Papier, ja als Danaergeschenk erwiesen hatten, weichen. Der ganze Versuch hatte nicht viel von der Art des wahren evangelischen Glaubens an sich, sondern war nur die Frucht des unseligen Diplomaten-Grundsatzes: Cujus regio, ejus religio, der im Frankenland noch 1670 und die folgenden Jahre die evangelischen Unterthanen Komburgs zu Groß-Allmerspann, Oberamts Hall, (s. darüber Zeitschrift des historischen Vereins für württembergisch Franken 10, 90) und im vorigen Jahrhundert die Evangelischen zu Meßbach, Oberamt Künzelsau, um ihren Glauben brachte, ein Grundsatz, der, so lang er in Geltung war, den ernsten, gewissenhaften Glaubigen beider Kirchen, der evangelischen wie der katholischen, die unter andersglaubiger Herrschaft standen, unsäglichen Herzensjammer gemacht hat.

Zum Schluß seiner Arbeit hat der Verfasser die Pflicht, den hohen Behörden, denen er wesentliche Förderung verdankt, sowie den verehrten Kollegen, die zum Zustandekommen des vorstehenden Ueberblicks über die fränkische Reformationsgeschichte mitgeholfen, seinen ehrerbietigen Dank auszusprechen. Das königl. Kultministerium, sowie die königl. bairische Reichsarchivdirektion in München haben den Einblick in die überaus werthvollen Akten des Kreisarchivs Nürnberg erleichtert, das königliche Staatsarchiv in Stuttgart und das statistisch-topographische Bureau die Benützung von Urkunden beider Behörden gestattet, die Liberalität der fürstlich hohenlohischen Domänendirektion in Langenburg hat die Archive in Oehringen und Langenburg zugänglich gemacht. Der Stadtmagistrat zu Rothenburg ist mit größter Bereitwilligkeit entgegengekommen. Die Hoffnung, daß die dortigen Akten sich wieder finden, ist nicht aufzugeben.

Digitized by Google

Die dogmatische Beweiskraft der Stelle Röm. 5, 12—21.

Von H. Laichinger, Pfarrer in Grafenberg.

Die Auslegung des schon so vielfach behandelten locus classicus Röm. 5, 12 ff. ist noch immer, wie schon die große Zahl der im ganzen mit gleichem Gewicht sich gegenüberstehenden Erklärungen von V. 12 beweist, zu keinem ganz befriedigenden Abschlusse gelangt. Wenn wir von der Einzelerklärung auch ganz absehen, so herrscht nicht einmal über die Auffassung des Gedankengangs des Abschnittes allgemeine Uebereinstimmung und was die Eruirung der dogmatischen Beweiskraft des Abschnittes betrifft, so drängt sich im Blick auf die sich gegenüberstehenden Haupterklärungen des ἐφ' ᾧ in V. 12 der Gedanke auf, daß vielfach dogmatische Hypothesen aus der Stelle nicht sowohl abgeleitet, als vielmehr in dieselbe hineingetragen worden sind. Jedenfalls ist aber so viel erreicht, daß die Forderung von Immer (Hermeneutik des Neuen Testaments S. 154) erfüllt werden kann, daß man die aufgestellten Erklärungen klassifizirt und die verschiedenen Klassen mit dem selbstgefundenen Ergebniß des Zusammenhangs vergleicht. Und dies ist in umfassendster Weise bereits geschehen in der beachtenswerthen Monographie von Dietzsch (Adam und Christus. Bonn 1871), die wir in der nachfolgenden Untersuchung in der Weise zu Grunde legen, daß wir hinsichtlich der bereits vorliegenden Erklärungen auf dieselbe verweisen und die darin aufgestellte Klassifizirung der hauptsächlichsten Auslegungen acceptiren. Demnach bestimmt sich auch der Gang unserer eigenen Untersuchung in der Weise, daß wir zuerst eine Uebersicht der wichtigsten Klassen von Auslegungen voranschicken und sodann den Inhalt und Gedankenzusammenhang der Stelle positiv darlegen, um daraus für's dritte die dogmatische Beweiskraft der Stelle abzuleiten.

I.

Zur allgemeinen Orientirung über die Stelle sagt Dietzsch S. 50, daß die fast allgemein angenommene Ansicht dahin geht,

Google

daß mit dem εφ' ω παντες ημαρτον (V. 12) der Grund angegeben werden soll für das διερχεσθαι des θανατος zu allem Menschen. Aber auf dieser Grundlage bauen sich die verschiedensten Anschauungen auf, die wir dann sofort in zwei Hauptklassen bringen können. Es ist nämlich ein Unterschied darin gelegen, daß die einen in dem εφ' ω παντες ημαρτον die alleinige Ursache für das διερχεσθαι des Todes sehen, die andern aber nur eine secundäre, eine veranlassende, gegenüber der primären, der wirkenden. Die erstere Ansicht kann zwei Hauptformen annehmen: entweder man betrachtet als diese Ursache die im individuellen persönlichen Leben der Einzelnen hervorgetretenen Thatsünden, oder man läßt den Apostel sagen, daß ein Sündigen der Einzelnen schon in Adam, ihrem Haupt und Stammvater erfolgt und hierin der Grund ihres Sterbens zu suchen sei. (Demnach also εφ' ω konjunktional = επι τουτω οτι, weil, im Sinn des Realgrunds, so: Theodoret, Luther, Reiche, Meyer 1. Aufl.. Baumgarten-Crusius, van Hengel, Holtzmann, Oosterzee, Weiß, Mangold, Strauß, Winer, Grimm; oder nach Baur im logischen Sinn, so daß der Erkenntnißgrund angegeben wäre. Hieher würde auch die Ewald'sche Erklärung gehören, in welcher εφ' ω relativisch gefaßt wird: wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt eindrang und durch die Sünde der Tod und so zu allen Menschen hindurchdrang das, woraufhin alle sündigten. Das, woraufhin alle sündigten, sei eben der Tod, sofern er nach dem göttlichen Urworte 1 Mos. 2, 17 als Strafe auf die Sünde gesetzt war, so daß, wer sündigte, eben auf den Tod hin sündigte). Die andere Hauptform der Erklärung tritt hervor in der Auffassung von Augustin: εφ' ω = in quo, oder in der von Piscator und Bengel, welche in den Satz εφ' ω παντες ημαρτον ein εν Αδαμ hineindenken; oder in der von Melanchthon, welcher in dem peccaverunt einen sündhaften Zustand oder eine Strafverhaftung sehen will (peccaverunt id est rei sunt oder: omnes peccaverunt id est omnes habent peccatum scilicet pravitatem propagatam et reatum.) Hieher gehört auch die Auffassung von Pfleiderer, der das Hindurchdringen des Todes zu allen doppelt begründet sein läßt, nämlich sowohl

durch die Sündenthat Adams als durch die Sündenthat aller, was sich nur daraus erkläre, daß die Sündenthat Adams als solche schon die Sündenthat aller gewesen sei.

Die zweite Hauptklasse von Erklärungen, wornach der Apostel das Sterben der Einzelnen aus einem allgemeinen und individuellen Moment ableiten würde, tritt hervor in der Auffassung von Rothe εφ' ω = επι τουτω ωστε unter der Bedingung, daß, unter der Bestimmtheit, daß, sowie in der von Jul. Müller und Lechler εφ' ω = wie denn, wie denn auch, wornach mit εφ' ω nicht der entscheidende, sondern ein zu ihm hinzukommender untergeordneter, nur bestätigender Grund ausgedrückt würde.

Diese Erklärungen, ob sie nun im einzelnen sprachlich mehr oder weniger zu rechtfertigen sein mögen, in welcher Hinsicht wir auf Dietzsch selbst verweisen, rufen das Bedenken hervor, daß die logische Gedankenentwicklung der ganzen Stelle durch sie gestört erscheint. Denn, wie Dietzsch a. a. O. S. 54 gewiß mit Recht geltend macht, „jegliche Erklärung, welche den Apostel hier sagen läßt, der Tod des einzelnen Menschen sei Folge seiner individuellen Sünde, verstößt gegen den Zusammenhang des Verses (vergleiche ουτως in seiner Beziehung auf das δι ενος ανθρωπου) wie der ganzen Stelle. Ist denn nicht überall der Todeszustand der Einzelnen gedacht als gegeben durch Adams Sünde? Und wo findet sich in der ganzen Stelle irgend eine Andeutung darüber, daß der Tod der Einzelnen Folge ihrer Sünde sei? Gerade das ist ja immer betont, daß Sünde und Tod nicht etwas Vereinzeltes sind, sondern daß sie ihren Grund haben in dem Zusammenhang der Einzelnen mit dem ersten Menschen. Darin liegt der Nerv der Parallele, daß der erste Mensch derselbe bedeutsame Anfang ist, der die nachfolgende Entwicklung bestimmt, wie Christus ein solch neuer und entscheidender Anfang ist für die, welche sich in ihm von Sünde und Tod erlöst sehen dürfen". Jedenfalls werden wir sagen dürfen, daß die Erklärung von Dietzsch, der sich anschließend an Hofmann das επι erklärt: „bei Vorhandensein von etwas" und den Schluß des Verses übersetzt: „bei dessen Vorhandensein alle gesündigt haben", dem Sinn und Zusammenhang des ganzen Abschnittes mehr gerecht wird, als alle oben angeführten Erklär-

Digitized by Google

ungen, welche, wie immer sie im einzelnen differiren, den allgemeinen Todeszustand nicht unmittelbar von der Sünde Adams ableiten, sondern die Thatsünden der einzelnen Menschen als weitere Ursache jenes Zustandes voraussetzen. Folgen wir nun der Linie weiter, welche Dietzsch von seiner Auslegung des 12. Verses aus konsequent eingehalten hat, so ruft seine eigene Auslegung alsbald Bedenken hervor, Bedenken, die sich auf die Einzelerklärung, wie auf die Auffassung der ganzen Stelle beziehen. Wir ziehen für den uns vorgesteckten Zweck hauptsächlich den letzteren Punkt näher in Betracht. Dietzsch sieht in dem ganzen Abschnitt weder eine bloße Episode (gegen Rothe), noch einen vergleichenden Rückblick und zusammenfassenden Abschluß (gegen Philippi und de Wette), sondern den eigentlichen Mittelpunkt zwischen dem vorausgehenden und nachfolgenden Abschnitt. Von den Gebieten des Völkerlebens und der Macht der Sünde, die auf ihnen sich entfaltete (1, 18—3, 20) steigt der Apostel durch die Schilderung des Wesens der Gnade in der Rechtfertigung (3, 21 bis Kap. 4) und der herrlichen Segnungen, welche sich von letzterer innerhalb des persönlichen Lebens der Gläubigen finden (5, 1—11), hinauf zur Schilderung des Sünden- und Gnadenprinzips selbst. Und wiederum steigt er von dieser Höhe durch Schilderung persönlicher Erfahrung von der Macht der Gnade, ihrer Gerechtigkeit, wie ihres Lebens hinab in das Gebiet des Völkerlebens und zeigt, wie auch hier der Universalismus der Gnade noch zur Darstellung kommen wird. Vom Faktischen geht Paulus in Röm. 5, 12—21 über zum Prinzipiellen, von den Erscheinungen auf die ihnen zu Grund liegenden Prinzipien, von den Wirkungen auf die wirksamen Potenzen, um von diesem prinzipiellen Gesichtspunkte aus sodann den Gang des Heils sowohl innerhalb der Individuen (Kap. 6—8), wie innerhalb der Völkerwelt (Kap. 9—11), sonach intensiv und extensiv zu beleuchten.

Der Widerspruch von unserer Seite wird sich hauptsächlich dagegen erheben müssen, daß Dietzsch die Gegenüberstellung der beiden Prinzipien der Sünde und Gnade durchaus nur in quantitativem, nicht in qualitativem Sinn verstanden wissen will. „Der Gesichtspunkt, unter welchem die beiden Prinzipien parallelisirt werden, ist ein rein formaler. Die formale Differenz

beider liegt vor allem in der Quantität, in der Stärke der von beiden Prinzipien ausgehenden Wirkungen, genauer in der überwiegenden Kraft, welche der Gnade eignet gegenüber der Sünde. Daß die ganze Parallele auf der Idee der Gleichheit beruht, ist im Grunde nur scheinbar, denn gerade, wenn diese Gleichheit vorausgesetzt wird, ergibt sich eine bedeutsame quantitative Differenz, ein entschiedenes plus auf Seiten Christi und der Gnade". Aber wenn etwas feststeht, so ist es gerade das, daß der Apostel eine Vergleichung anstellen will zwischen dem, was durch Adam und was durch Christus in die Welt gekommen ist; wenn er auch den dabei hervortretenden Unterschied in den drei Versen 15—17 hervorhebt, so ist ihm doch die Aehnlichkeit in den beiden Entwicklungsreihen der Hauptgesichtspunkt. Der ganze Abschnitt beginnt ja mit einer Vergleichung V. 12 und schließt mit einer solchen, die Hervorhebung der Ungleichheit hat nur die Bedeutung einer erläuternden Zwischenbemerkung. Dietzsch setzt sich mit der Auffassung von Rothe ausführlich auseinander und zeigt mit Recht die Schwierigkeit dieser und aller übrigen Auffassungen, nach welchen der Nerv der Vergleichung in der ethischen Aneignung sowohl des Sünden- als des Gnadenprinzips liegen würde.

Daß diese Ansicht nicht durchführbar ist, ergibt sich bei Rothe daraus, daß er nicht bloß eine quantitative Differenz der Wirkung beider Prinzipien, sondern auch eine Differenz in dem Modus der beiden Wirkungen des Einen auf die Vielen als von dem Apostel aufgestellt voraussetzen muß. Diese modale Differenz liegt nach Rothe darin, daß die Wirkung das einemal (απεϑανον) eine unmittelbare, das anderemal eine geschenkweise mitgetheilte (χαρις, δωρεα εν χαριτι) also eine mittelbare sei. Und zwar soll dieser Unterschied in V. 15 nur nach seiner formalen Seite hervorgehoben sein (Unterschied der mittelbaren und unmittelbaren Wirkung), in V. 16 aber auch die materiale, die innere Seite desselben betont werden: der Modus, unter welchem das παραπτωμα Adams auf die Vielen wirkt, ist seiner inneren Natur nach Gericht, der Modus, unter welchem das δικαιωμα Christi ebenfalls auf die Vielen wirkt, ist seiner inneren Natur nach Schenkung aus freier

vergebender Gnade, also dort χριμα, hier χαρισμα. Mit allem Recht wendet Dietzsch hiegegen ein: „Ist in V. 12 die ethische Aneignung des Sündenprinzips und der Eintritt des Todes bei den παντες ανθρωποι unter der Bestimmtheit ausgesprochen, daß sie auch alle individuell sündigen, wie mag man dann noch sagen, die Wirkung sei auf Seiten Adams eine unmittelbare? Wenn nämlich zunächst nur Sünden- und Todesdisposition da ist und diese zur Geltung gelangen blos auf Grund des individuellen Sündigens, so kann unmöglich der Satz aufrecht erhalten werden, daß die Wirkung auf Seiten Adams an und für sich oder unmittelbar gegeben sei". Die Frage über die richtige Auffassung des ganzen Abschnitts dreht sich demnach um den Punkt, ob den Einzelsünden gegenüber der allgemeinen Verbreitung des Todes eine kausale Bedeutung zugeschrieben ist. Dietzsch, indem er dies, wie wir glauben, mit durchschlagenden Gründen zurückweist, geräth hiebei selbst in das entgegengesetzte Extrem, daß er behauptet, die beiden Prinzipien der Sünde und der Gnade sollen in ihrem Eintritt und in ihrer Verzweigung rein objektiv gegenübergestellt und das Prinzip der Gnade als das quantitativ stärkere nachgewiesen werden, ohne daß die Art und Weise, wie die Prinzipien an die einzelnen Menschen gelangen in ihrer Wirkung, weiter in Betracht komme. Wir können dieser letzteren Auffassung ebenso wenig, wie der ersteren zustimmen. Nach ihr würde mehr der Unterschied als die Aehnlichkeit beider Entwicklungsreihen von dem Apostel betont sein, der Hauptgedanke des Abschnitts, um den sich die ganze Ausführung dreht, nämlich das Verhältniß des Einen zu den Vielen (sowohl bei Adam als bei Christus) kommt dabei so gut wie gar nicht zu seinem Recht und es wird von dieser Voraussetzung aus auch der Gedankenzusammenhang des ganzen Abschnittes schief aufgefaßt. Im ersten Theil (12—14) sollen die beiden Prinzipien rein objektiv nach ihrem Eintritt und ihrer Verzweigung einander gegenüber gestellt werden. Im zweiten Theil (15—17) soll der Apostel zur Schilderung der Wirkungen der beiden Prinzipien innerhalb des persönlichen Lebens übergehen. Im dritten Theil (V. 18 u. 19) soll der Apostel aus den innerhalb des persönlichen Lebens hervorgetretenen Differenzen einen Schluß ziehen auf das bei diesen

Verschiedenheiten obwaltende gleichartige Verhältniß beider Prinzipien, wie sich dies darstellt in Bezug auf Ausgangspunkt, Umfang und Ziel der Wirkung, worauf noch in einem vierten Theil (V. 20 und 21) von der Promulgation des Gesetzes und von der Beziehung die Rede ist, in welcher dieses zu den so überaus bedeutungsvollen und entscheidenden Anfängen steht, wie solche in Adam und Christus gegeben sind.

Bei dieser Eintheilung ist der vom Apostel selbst ausgesprochene Grundgedanke, daß von Adam, wie von Christus, eine Wirkung auf die Uebrigen ausgehe, zurückgedrängt; hält man an diesem Hauptgedanken fest, so kann die Eintheilung nur die sein, daß der Apostel zuerst (V. 12—14), wenn gleich nur in der Form eines Anantapodoton die These ausspricht, von Adam gehe der Tod, von Christus das Leben auf das ganze Geschlecht über, daß er sodann V. 16 und 17 die Ungleichheit und endlich V. 18—21 die Gleichheit dieses Verhältnisses hervorhebt. Die Auffassung der Stelle, wornach der Apostel die objektive Wirkung der Sünde und der Gnade hervorheben will, ist von Holsten (Zum Evangelium des Paulus und des Petrus 1868, S. 412 ff.) mit aller Bestimmtheit, aber auch mit einseitiger Schärfe geltend gemacht worden. Nach Holsten ist der Zweck des Abschnittes 5, 12—21 der, daß Paulus die Wahrheit der Objektivität seines Gerechtigkeitsbegriffes begründen will, nach welcher diese, abgesehen von jeder subjektiven Vermittelung des einzelnen Menschen, durch einen objektiven Akt Gottes in Folge des Thuns Eines der gesammten Menschheit zugerechnet wird. Die Begründung geschieht dadurch, daß er das in der Form dieser Gerechtigkeit sich aussprechende Prinzip aus seiner Vereinzelung in den Zusammenhang der religiösen Weltordnung stellt als eine Erscheinung des diese beherrschenden Gesetzes. Durch den Nachweis, daß die in Christo geschehene Wirkung nur Folge ist einer Form des göttlichen Handelns, welche schon eine gleiche Wirkung in Adam hervorrief, soll die erstere das Befremdende verlieren, was sie als vereinzelte Erscheinung hat. Der Apostel führt die Parallele zwischen Adam und Christus aus, indem er den ersten Adam als Typus des zukünftigen aufstellt. Der Typus hat zwei Momente. Gleich in der Form, in der gleichen Objektivität der von dem Einen über

die Gesammtheit ausgegangenen Wirkungen ist er entgegengesetzt in der Sache, in der von beiden ausgegangenen Wirkung selbst. Bevor Paulus daher die Parallele vollständig zieht (V. 18 f.), bereitet er sich das Recht dazu vor durch Darstellung des Typischen in der Form der Wirkungen (V. 12—14), des Antitypischen in den Wirkungen selber (V. 15—17). So sehr nun Holsten mit gutem Grunde V. 12 das Vermitteltsein der Todesherrschaft durch die Sünde der einzelnen Menschen bestreitet, so darf doch nach dem Sinne des Apostels diese Objektivität der Wirkung der That des Einen nicht so urgirt werden, wie es von Holsten geschehen ist, denn nicht der Tod allein hat geherrscht von Adam bis Christus, sondern auch die Sünde ist herrschend geworden (V. 21), dadurch ist der Tod selbst, der zunächst nur als κριμα auf alle kommt, zu einem κατακριμα geworden V. 16 und auch in der anderen Entwicklungsreihe, die von Christus ausgeht, ist zunächst nur die Darreichung der Gabe der Gerechtigkeit rein objektive Wirkung der Gnade, der weitere Verlauf der Wirksamkeit der Gnade aber ist subjektiverseits dadurch bedingt, daß die dargereichte Gnadengabe im Glauben angeeignet wird (λαμβανοντες V. 17) und erst dadurch, daß die Gerechtigkeit gleichsam subjektiv angeeigneter Besitz des Menschen geworden ist, wird auch das Eintreten in den Besitz des ewigen Lebens ermöglicht (V. 21). Der Apostel konstatirt nicht bloß das Vorhandensein eines zweifachen objektiven Prinzips im Leben der Menschheit, sondern beide Prinzipien erfahren eine subjektiv bedingte Steigerung einerseits zum κατακριμα des Todes (V. 16), andererseits zur δικαιωσις ζωης (V. 18). Dieser für das Verständniß des ganzen Abschnittes so wichtige Gesichtspunkt ist von Holsten übersehen. Ebenso ist auch die Objektivität der von Adam und Christus ausgehenden Wirkungen von Holsten einseitig überspannt, wenn er sagt (a. a. O. S. 416): „Mittelst des Ungehorsams Adams verwirklichte sich ein Akt Gottes, durch welchen die Vielen die, weil gleicher Natur, mit Adam prinzipiell eins sind, die Menschen vor Christus, als αμαρτωλοι hingestellt wurden und demnach dem κατακριμα unterlagen, wie mittelst des Gehorsams des Einen ein Akt Gottes sich verwirklichte, durch den die vielen mit Christo zur Einheit Verbundenen, die Gläubigen als δικαιοι

hingestellt wurden und deshalb die δικαιωσις ζωης erlitten. Und zwar ist diese Wirkung in dem Sinne gedacht, daß jene objektiv an sich zu Sündern, diese objektiv zu Gerechten gemacht wurden, ganz abgesehen von ihrer Subjektivität. Denn das ist der innerste Sinn der ganzen Stelle, daß für Paulus die Akte Gottes, durch welche er die religiöse Weltordnung bestimmt, durch den ersten und zweiten Adam wohl vermittelt, aber durch die zufällige Subjektivität der einzelnen Menschen nicht bedingt, rein objektiv mit Nothwendigkeit sich vollziehen". Wenn Holsten nicht den Gedanken aussprechen will, daß die Menschen mit objektiver Nothwendigkeit zu Sündern gemacht werden, wozu der bloße Wortlaut dieser Sätze Holstens leicht führen könnte, sondern wenn es seine Absicht nur ist, die Objektivität des Prinzips der Sünde und der Gnade als den alles beherrschenden Gedanken des Apostels in diesem Abschnitt zu betonen, so hätte er unterlassen müssen, den subjektiven Faktor so, wie er es gethan hat, hervor zu heben. Wir meinen damit die Art und Weise, wie sich Holsten die Menschen einerseits mit Adam, andererseits mit Christus verbunden denkt. Ersteres beruht darauf, daß die Menschen mit Adam gleicher Natur sind, letzteres geschieht durch den Glauben. In Wirklichkeit wird nach Paulus die Gemeinschaft der Menschen mit Christus nicht blos durch den Glauben, sondern auch durch die Taufe bewirkt (vgl. Röm. 6, Gal. 3, 27.): dadurch, sowie auch durch den Glauben, werden wir mit Christus eins. Wenn Holsten nur den Glauben als das Mittel der Vereinigung mit Christus kennt, so kann er auf der einen Seite unmöglich sagen, daß „mittelst des Gehorsams des Einen ein Akt Gottes sich verwirklichte, durch welchen die Menschen zu Gerechten gemacht wurden, ganz abgesehen von ihrer Subjektivität", denn der Glaube ist doch gewiß etwas Subjektives; auf der anderen Seite hebt Holsten damit seine frühere Behauptung wieder auf, daß den von Adam und Christus ausgegangenen Wirkungen dieselbe Objektivität zukomme. Diese Objektivität ist doch nicht dieselbe, wenn wir mit Adam prinzipiell eins sind, weil wir nach 1 Kor. 15, 47 ff. gleicher Natur mit ihm sind, mit Christo dagegen nur die Gläubigen zur Einheit verbunden werden. Aber es verhält

19

Digitized by Google

sich überhaupt nicht so, wie Holsten voraussetzt, daß die Uebertragung der Folgen von Adams That auf die Uebrigen deswegen geschieht, weil wir nach 1 Cor. 15, 47 ff. gleicher Natur mit ihm sind. Welches Recht liegt vor, den Gedankengang 1 Cor. 15, 47 f. ohne weiteres in die Stelle Röm. 5, 12 ff. hineinzutragen? Holsten setzt bei Paulus zwei sich widersprechende Anschauungsformen voraus, der Tod soll einerseits Folge der physischen Endlichkeit der σαρξ andererseits Folge der ethischen Sündigkeit der σαρξ sein. „Wenn auch die Menschen objektiv durch einen Akt Gottes vermittelst der Uebertretung Adams zu Sündern gemacht und dem Tod hingegeben wurden, so macht doch auch zugleich ihre subjektive Natur, ihre σαρξ, sie zu Sündern und treibt sie in den Tod. An eine Veränderung des Wesens der Subjekte als Strafe der Sünde Adams ist im Sinne des Paulus nicht zu denken" (a. a. O. S. 420). Wir meinen, gerade Holsten müsse im Interesse seiner eigenen Voraussetzung, daß bei Paulus zwei sich widersprechende Anschauungen getrennt neben einander laufen, sich hüten, die beiden Gedankenreihen des Apostels, auf die er diese Voraussetzung stützen will, in einander zu mengen, denn in diesem Falle könnten sicher nicht zwei entgegengesetzte Anschauungen selbständig neben einander laufen. Entweder hat der Apostel bei der Stelle Röm. 5, 12 ff. die Vorstellung gehabt, der Mensch sei an sich endlich und sterblich, dann kann er nicht ausführen, der Tod sei durch die Sünde des Einen Menschen in die Welt gekommen, oder behauptet er das Letztere, dann kann er wenigstens in dieser Stelle jene Vorstellung nicht gehabt haben.

Wir schließen damit unsere Uebersicht über die hauptsächlichsten Erklärungen unseres Abschnitts, durch welche wir zeigen wollten, daß nach zwei entgegengesetzten Seiten hin der Gedankengang des Apostels unrichtig aufgefaßt werden kann. Entweder wird die Objektivität der Wirkungen, die von Adam und Christus ausgehen, zu einseitig betont (so daß die Menschen mit Nothwendigkeit als αμαρτωλοι oder δικαιοι hingestellt werden) oder es wird diese Objektivität gegen die bestimmte Aussage des Apostels dadurch abgeschwächt, daß die Herrschaft des Todes in der Welt von den Thatsünden der einzelnen Menschen abgeleitet

wird. Die richtige Auffassung des ganzen Abschnittes wird die Linie einhalten müssen, daß der Apostel zwar eine objektive auf alle Uebrigen sich erstreckende Wirkung von Adam und Christus ausgehen läßt, daß aber diese Wirkung, sofern sie von Adam ausgeht, durch die Thatsünden der Einzelnen gesteigert wird und andererseits das, was von Christus ausgeht, nur im Glauben von den Menschen wirksam angeeignet werden kann. Wir versuchen nun im Folgenden zunächst den Inhalt und Gedankengang des Abschnittes zu reproduziren, um zuletzt den dogmatischen Lehrgehalt des Abschnittes daraus abzuleiten.

II.

a) Die von dem Apostel nicht vollständig ausgesprochene These, die V. 12—14 der weiteren Begründung vorausgeschickt wird, heißt: Wie durch Einen Menschen die Sünde und durch die Sünde der Tod in die Welt hereingekommen und so der Tod sc. als etwas durch den Einen Menschen Verursachtes, also nicht etwas Ursprüngliches, auch nicht blos durch die Einzelnen Verschuldetes[1] zu allen Menschen hindurchgedrungen ist, so ist wiederum durch den Einen die Gnade und die Gabe der Gerechtigkeit zu allen gekommen, deren Endziel das ewige Leben sein wird. Unter *αμαρτια* ist nicht blos mit Meyer die Sünde als Macht und Potenz zu denken, darauf weist der Zusammenhang nicht hin, sondern (vgl. V. 13) die Sünde, sofern sie da ist, als Zustand der Welt, vielleicht noch spezieller: die Sünde als Zustand des Abgefallenseins von Gott. *Κοσμος* ist nicht = die Menschen, sondern im allgemeineren Sinn: die Welt als Schöpfung, Inbegriff des Geschaffenen, sofern es anfänglich gut war, so daß der Gedanke ausgesprochen wäre: in die ursprünglich gute Schöpfung kam die Sünde als Abfall und Trennung von Gott herein, so ward die zum Leben erschaffene Welt dem Tode unterworfen und auch zu jedem einzelnen Menschen kam der Tod.

[1] So faßt es auch Dietzsch gewiß allein richtig auf, wenn nach ihm mit *ουτως* der Gedanke ausgesprochen werden soll, daß das *διερχεσθαι* des Todes auf die gleiche Weise vor sich gegangen sei, wie das *εισερχεσθαι*, nämlich durch die Vermittlung des einen Menschen.

Mit der durch $\varepsilon\varphi'\ \omega$ (wir übersetzen diese Worte im Anschluß an Jul. Müller und Lechler: „wie denn auch" [1]) eingeleiteten Zwischenbemerkung unterbricht sich der Apostel selbst, um zunächst als etwas durch Erfahrung Bestätigtes auch das Sündigen aller dem gegenüberzustellen, was alle erleiden. Diese Gegenüberstellung soll aber nach V. 13 und 14 nicht so verstanden werden, als wäre das Sündigen aller die Ursache ihres Todes, vielmehr will der Apostel (dieser Gedanke tritt in den folgenden Versen 13 und 14 hervor) sagen: obwohl erfahrungsgemäß die Sünde bei allen vorhanden war, war dieses Sündigen nicht Ursache ihres Todes, sondern ihr Tod war durch die Sünde Adams veranlaßt. Schon hieraus ergibt sich nach dem Sinne des Apostels der V. 15 von ihm selbst zusammengefaßte Satz: Die Vielen starben, obwohl alle selbst auch *αμαρτια* haben, in Folge der *παραβασις* des E i n e n, denn diese als wissentliche Uebertretung eines bestimmten Gottesgebotes, auf dessen Uebertretung der Tod als Strafe gesetzt ist, führt ein Schuldnerverhältniß gegen Gott herbei, dessen F o l g e n auf alle übergehen, die mit dem Einen Sünder im Geschlechtsverbande stehen. (Ganz richtig bestimmt Dietzsch im Anschluß an andere den Unterschied von *παραβασις* und *παραπτωμα* so: Bei *παραπτωμα* [das nach Weizsäcker wohl am besten

[1] Das mit $\varepsilon\varphi'\ \omega$ Eingeleitete muß immerhin als in irgend einem logischen Zusammenhang mit dem Vorausgegangenen stehend gedacht werden, aber dieser Zusammenhang kann nicht in dem Kausalitätsverhältniß bestehen, da schon mit *δια* die wirkende Ursache genannt ist. Vielmehr will der Apostel hier, wie auch 2 Cor. 5, 4. Phil. 3, 12 mit der durch $\varepsilon\varphi'\ \omega$ eingeleiteten Bemerkung für die im Vorangegangenen enthaltenen Lehraussage eine a u s d e r E r f a h r u n g g e s c h ö p f t e Bestätigung hinzufügen. In der Stelle 2 Cor. 5, 4 würde sogar viel näher liegen, das $\varepsilon\varphi'\ \omega$ mit „weßhalb", statt mit „weil" zu übersetzen. In der anderen Stelle Phil. 3, 12 würde die Uebersetzung „weil" zwar einen guten Sinn geben, aber richtiger ist es auch hier zu sagen: Das logische Verhältniß, in welchem die beiden mit $\varepsilon\varphi'\ \omega$ in Verbindung gesetzten Aussagen zu einander stehen, besteht darin, daß zu einer allgemeinen Lehraussage eine naheliegende Erfahrungsthatsache hinzugefügt werden soll, welche jener Aussage zur Bestätigung dient, wie sie selbst auch in ihr wiederum ihre Erklärung findet, ohne daß jedoch die Uebersetzung „weßhalb" zulässig wäre.

mit „Fall" übersetzt wird], welches wie παραβασις Uebertretung eines positiven Gebotes ist, tritt als weiteres Moment noch die mit der Sünde gesetzte Folge hinzu, es ist also nicht nur die Sünde als Gesetzesübertretung damit gemeint, sondern auch gedacht an die mit der Sünde sich verknüpfende Schuld oder an das aus ihr fließende Elend. Nach Röm. 4, 25. 11, 11 f. 2 Cor. 5, 19 u. a. St. bezeichnet das Wort ganz entschieden die Sünde mit zugerechneter Schuld, aus welcher die entsprechenden Folgen für den Uebertreter selbst und andere hervorgehen). Warum geht aber das, was Folge einer Uebertretung ist, auch auf andere über? Darauf gibt der Apostel V. 16 insoweit selbst die Antwort, als er dieses Mitleiden der Vielen ein Gericht nennt, es also aus einem göttlichen Urtheilsspruch nach der Norm der Gerechtigkeit ableitet, wie dieselbe in den bekannten Stellen 2 Mos. 20, 5 f., 5 Mos. 5, 9 ausgesprochen ist. Wir sind hiermit bereits bei dem Punkte angelangt, den wir als den eigentlichen Erklärungsgrund dafür zu bezeichnen haben, daß der Apostel von Adam und Christus zweierlei Wirkungen auf das ganze Geschlecht, dem sie angehören, ausgehen läßt, die, obwohl sie geradezu entgegengesetzt sind, dennoch wiederum als gleichartig gegenübergestellt werden müssen. Der Grund davon liegt eben darin, daß in beiden Wirkungen das Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit hervortritt, wornach das, was der Anfänger oder Stammvater eines Geschlechts thut, in seinen Folgen übergeht auf das ganze Geschlecht. Dieser Satz beherrscht die ganze Beweisführung, wodurch der Apostel die Möglichkeit einer Vergleichung zwischen Adam und Christus feststellen will, in V. 19 tritt dieser Gedanke als Spitze der ganzen Beweisführung offen hervor. Ehe aber die Vergleichung selbst Punkt für Punkt (von V. 18 an) durchgeführt wird, nimmt der Apostel zuvor auf dasjenige Rücksicht, was einer Vergleichung im Wege zu stehen scheint. Dies geschieht

b) in einem zweiten Hauptabschnitt V. 15—17. Um hier den Gedankengang des Apostels richtig aufzufassen, ist zunächst auf den Unterschied von κριμα und κατακριμα zu achten. Dieser Unterschied wird von den Auslegern gewöhnlich schief gefaßt. Wenn Meyer die Stelle so erklärt: Einer war die die göttliche

Gerechtigkeit motivirende Veranlassung, daß das Urtheil Gottes zum Strafurtheil ward, daß nämlich wegen der Sünde des Einen alle sterben sollten, so versteht er unter dem, was das κατακριμα in sich schließt, eben das in V. 12 genannte, das Sterben der Vielen um der Sünde des Einen willen; sonach wäre das κατακριμα nur eine nähere Bestimmung des κριμα in dem Sinn, daß das Urtheil Gottes genauer als Strafurtheil zu denken sei. „Κριμα sei ganz allgemein gefaßt, mit κατακριμα sei gesagt, zu was für einem Urtheil dies in concreto ausschlug". Aber sowohl diese Erklärung als die andere von Rückert, B. Crusius, de Wette, Maier u. a., die unter κριμα das gegen Adam gefällte Strafurtheil versteht, welches zum Strafurtheil (κατακριμα) gegen die Nachkommen geworden sei, ist ganz und gar gegen den Gedankengang des Apostels und sprachlich schon darum unmöglich, weil in diesem Falle κατακριμα im wesentlichen dasselbe heißen würde wie κριμα. Die Erklärung von Rothe: „Das eine ist ein Gericht, das bei einer einzigen Sünde zur Verdammniß ausschlägt, das andere aber ist ein Gnadengeschenk, das bei vielen Sünden zur wirklichen Rechtsgenugthuung ausschlägt", und auch die Erklärung von Dietzsch: „Das eine, ein Richterspruch, geht von Einer Sünde zum Verdammungsurtheil fort, das andere aber, ein Gnadengeschenk, geht von vielen Sünden aus zum gerechten Lebensstand" — kommt im Grunde darauf hinaus, daß κριμα das angedrohte, κατακριμα aber das vollzogene Gerichtsurtheil wäre (Dietzsch bezieht das κριμα als göttlichen Urtheilsspruch auf 1 Mos. 2, 17, also auf die Gerichts**androhung**, das κατακριμα auf die von Adam ausgehende Todesherrschaft, also auf die **Vollziehung** des Gerichtes). Aber ein solcher Gegensatz der beiden Ausdrücke läßt sich sprachlich nicht rechtfertigen. Κριμα ist, wie Luc. 24, 20 das Gericht im Sinn von Strafe, die vollzogen wird nach richterlichem Spruch, κατακριμα dagegen die Verurtheilung, der Akt, durch welchen eine Person für schuldig erklärt und verdammt wird. Der ganze Abschnitt 15—17 und besonders V. 16 kann nur richtig verstanden werden von der Voraussetzung aus, daß der Apostel die **Steigerung** des Verderbens in der adamitischen Geschlechtsentwicklung aussprechen

will: Das (auf das ganze Geschlecht gelegte) Gericht (des Todes) wurde (oder steigerte sich in fortschreitender Entwicklung) von Einem aus bis zur (persönlichen) Verurtheilung der Uebrigen. Der Apostel hat die Entwicklung von Adam an durch das Gesetz hindurch bis zu Christus hin im Auge, wie V. 14 und 20 ganz klar zeigt. Nachdem das Gesetz in der Zeit, wo der Tod herrschte, hereingekommen war, ist auch die Sünde, die von Adam an in der Welt war, eine ganz andere geworden; sie wird nun als Uebertretung eines positiven Gesetzes zur persönlichen Schuld und der Tod, der zunächst blos Erleiden eines Gerichts war, wird jetzt persönliche Strafe für eigene Schuld. Von hier aus können wir verstehen, warum der Apostel in diesem Abschnitt überhaupt die Ungleichheit der von Adam und Christus ausgehenden Folgen betont und wie er diese Ungleichheit auffaßt. Der Apostel begegnet der möglichen Einwendung, wie denn die Gerechtigkeit Gottes den Tod, die Strafe der Sünde des ersten Menschen, auch über solche herrschen lassen könne, die nicht durch eigene Schuld den Tod verdient hatten. Diesem Einwurfe will der Apostel begegnen durch Hinweisung auf die Ausgleichung, welche durch Jesum Christum und die Folgen seines Werkes eingetreten sei: durch Christus ist nicht blos alles, was Adams Fall verderbt hat, wieder gut gemacht, sondern es ist überreichlich ersetzt, was durch ihn verloren wurde.

Der Apostel hebt also den Unterschied der von Adam und Christus ausgehenden Entwicklung in der Absicht hervor, um zu zeigen, wie durch Christus alles in überschüssigem Maße wieder gut gemacht sei. Den Unterschied faßt der Apostel in quantitativem und qualitativem Sinne auf. Jenes in V. 15 und 17, dieses in V. 16. Inwiefern die Menschheit im ganzen durch Christum gleichsam mehr gewonnen als durch Adam verloren habe, geht, nachdem V. 15 ohne weitere Begründung dieser Gedanke einfach ausgesprochen worden war, besonders aus dem Ausdruck βασιλευσουσι in V. 17 hervor, denn durch Christus soll nicht blos der Tod mit seinen Folgen wieder entfernt werden, sondern die in ihm Begnadigten sind sogar dazu berufen, im ewigen Leben selbst zu herrschen; also ein Leben in ewiger Ehre und Herrlichkeit ist der Ersatz für das Leben, das durch

Adams Sünde verloren wurde. Aber noch mehr wird die Werthschätzung des durch Christum Gewirkten erhöht, wenn man den Unterschied der von ihm ausgehenden Wirkungen von den Folgen der ersten Sünde in qualitativem Sinne auffaßt. Von Adam ging eine Entwicklung des ganzen Menschengeschlechts aus, bei welcher nicht allein äußerlich der Tod als Gericht alle Einzelnen traf, die zum Geschlechte gehörten, sondern es trat eine intensive Steigerung des Todeszustandes ein, indem auch das Sündenverderben sich steigerte. Das Sündigen mit Wissen und Wollen als persönliche freie That, wie es von dem Zeitpunkt der Gesetzesoffenbarung an hervortrat, brachte nämlich die Entwicklung des Geschlechts dahin, daß die Einzelnen auch persönlich vor Gott schuldig erschienen und der Tod nicht mehr blos Erleiden einer göttlichen Gerichtsmanifestation, sondern persönliche Verurtheilung und Verdammniß wurde. So trifft die Gnade bei ihrem Eintritt in die Welt (nämlich da, wo sie erscheint, d. h. im Volke Israel) nicht ein sittlich indifferentes, sondern ein persönlich schuldbares Geschlecht an und sie muß sich darin äußern, persönlich strafbaren Menschen ihre Schuld und Strafe zu erlassen; und sie hat nicht blos das gethan, sondern sie hat solche, die im Schuldverhältniß zu Gott standen, in den Stand der Gerechtigkeit versetzt, um sie zuletzt noch in's ewige Leben einzuführen.

Wie der Apostel von der sündhaften That Adams aus eine Entwicklungsreihe ableitet, welche die Folgen dieser That nach göttlichem Rechtsspruch bis zur äußersten Spitze fortführt (παραπτωμα — κριμα — κατακριμα), so steht diesem Entwicklungsgang dasjenige gegenüber, was durch den zweiten Adam in die Welt gekommen ist und als göttlich gefügte Folge seines Thuns angesehen werden muß. Von diesem Gesichtspunkte aus angesehen tritt schon in diesem Abschnitte nicht allein das Unterscheidende in beiden Linien der Entwicklung, sondern auch dasjenige hervor, was eine vergleichende Gegenüberstellung beider rechtfertigt. Das Gleichmäßige liegt eben darin, daß die Folge dessen, was der Anfänger der Geschlechtsentwicklung gethan hat, eben als solche nach göttlichem Urtheilsspruch auf das ganze Geschlecht gelegt wird. Vom zweiten Adam geht aus ein χαρισμα, eine Gnadenbegabung (die Endung μα bezeichnet das durch χαρις Gewirkte

Google

nach Krüger, gr. Sprachl. § 41, 7. 9.), welche auf die Einzelnen als χαρις und als δωρεα εν χαριτι übergeht, sie wird in den Einzelnen dadurch, daß sie dieselbe (im Glauben) annehmen, zu einem δικαιωμα, einem Gerechtigkeitsstand, d. h. einem Lebensstand, welcher der eines Gerechten ist und das Ende ist das βασιλευειν εν ζωῃ V. 17 das Leben in vollkommener Herrlichkeit. Es findet also hier eine doppelte Gleichartigkeit statt; es wird die materielle Folge, das durch den Anfänger gleichsam Verdiente auf das ganze Geschlecht übertragen, so daß jeder Einzelne daran partizipirt zunächst ohne persönliche Zurechnung, und dies geschieht nach göttlichem Urtheilsspruch, und fürs andere wird durch das eigene persönliche Verhalten der Einzelnen (sei es durch eigenes Sündigen, sei es durch Glauben) das also Ueberkommene in der Weise angeeignet, daß das ihnen Zugefallene noch durch besonderen göttlichen Richterspruch persönlich ihnen zuerkannt wird. Ein Unterschied liegt nur in sofern vor, als die Gnade, wenn sie an den Menschen herankommt, nicht einen status integritatis vor sich hat, sondern den Menschen aus einem Zustand des παραπτωμα in welchem sie ihn findet, zuerst in einen schuldfreien Zustand versetzen muß, welcher sich sodann zu einem Zustand vollkommenen Lebens entwickelt. Während von Adam aus nur ein Einfaches auf das ganze Geschlecht übergeht, der Tod, geht von Christus ein Gedoppeltes aus: die Gabe der Gerechtigkeit und die Gabe des ewigen Lebens, aber der Parallelismus bleibt bestehen, denn wie dort das κριμα nur in Folge und unter Voraussetzung des persönlichen Sündenlebens der Einzelnen zum κατακριμα wird, so muß auch hier das δωρημα durch das persönliche Aneignen der dargebotenen Gabe der Gerechtigkeit zum δικαιωμα werden und erst die persönlich Gerechtfertigten können die weitere Gabe des Lebens erlangen. (In V. 17 bereitet die Erklärung des γαρ den Auslegern große Verlegenheit. Die Ansicht Rothe's, der γαρ auf V. 15 bezieht und V. 16 als Parenthese angesehen wissen will, ist mit Recht allgemein verworfen, aber auch die Auffassung von Meyer und Dietzsch, daß die Gewißheit des βασιλευειν εν ζωῃ den Beweis liefern solle für das Eingetretensein des V. 16

Digitized by Google

genannten δικαιωμα, ist zu künstlich. Wir nehmen γαρ V. 17 im erläuternden Sinn. Zu erläutern ist der so wunderbare Uebergang aus dem παραπτωμα in das δικαιωμα und seine Erläuterung findet derselbe dadurch, daß V. 17 dieser Umwandlungsprozeß gleichsam in seine einzelnen Momente oder Stadien zerlegt wird, wobei, was V. 16 nicht erwähnt worden war, auch die subjektive Vermittlung durch das glaubige Annehmen der Gabe der Gerechtigkeit betont wird).

c) Der mit V. 18 beginnende neue Abschnitt ist durch die Partikeln αρα ουν als solcher bezeichnet, der einestheils das im Vorhergehenden bereits Erwähnte wieder aufnimmt (Bedeutung von ουν, Bäumlein griech. Gramm. § 681), anderntheils aus dem Vorangegangenen einen Schluß zieht (Bedeutung von αρα, Bäumlein § 664). Das conclusum ist die V. 18 enthaltene Aussage, die als die V. 15—17 zusammenfassende These erscheint. Die Wiederanknüpfung an die in V. 12 enthaltene Ausführung liegt besonders in V. 19 und auch V. 18, sofern der Apostel hier wieder auf die Bedeutung der That von Adam und Christus zurückkommt. Der Abschnitt wird mißverstanden, wenn man mit Meyer bloß eine Resumtion der ganzen von V. 12 an behandelten Parallele darin sieht. Aber auch die Ansicht von Dietzsch, daß der Abschnitt das parallele Verhalten beider Prinzipien (V. 18) durch ihre Wirkungen im persönlichen Leben (V. 19) begründe und damit das Resultat der vorhergehenden Entwicklung (V. 15—17) enthalte, verkennt den ganzen Zweck des Abschnitts, der offenbar darin liegt, die prinzipielle Bedeutung, welche der That von Adam und Christus zukommt, auszusprechen und zu begründen. Im Vorangehenden hatte der Apostel die Folgen hervorgehoben, welche von den Anfängern der doppelten Geschlechtsentwicklung ausgehen und durch göttlichen Urtheilsspruch dem ganzen Geschlechte zugewendet werden, jetzt begründet er diese Uebertragung V. 19 damit, daß er sagt, durch die That des Einen werden auch die Vielen Gott gegenüber in die Stellung entweder von Gerechten oder von Sündern gebracht. Bei der Erklärung des Ausdrucks καθιστασθαι kann nur eine zweifache Möglichkeit in Frage kommen: entweder sagt man, der Ausdruck sei von einer realen Wirkung im Menschen zu verstehen, oder von

einer Relation, in welche der Mensch Gott gegenüber gebracht werde. Im letzteren Fall ist die Bedeutung des Wortes: in eine Lage oder Stellung Gott gegenüber versetzen, welche es mit sich bringt, daß Gott den Menschen als Sünder oder Gerechten ansieht und als solchen auch behandelt. Nur diese Auffassung entspricht dem ganzen Inhalt des Abschnitts und besonders der unmittelbaren Verbindung mit δια της υπακοης und δια της παρακοης; das konnte der Apostel unmöglich sagen wollen, daß durch den Gehorsam des Einen, d. h. dadurch, daß seine That eine That des Gehorsams war, die Uebrigen sofort und unmittelbar wirklich Gerechte geworden seien, aber das konnte er sagen, daß die That des Einen als Gehorsamsthat, als thatsächliche Erfüllung des göttlichen Willens eine solche Tragweite in sich schließe, daß um derselben willen auch die Vielen, welche mit dem Anfänger in die Einheit eines Geschlechtsverbandes zusammengefaßt sind, auch als Gesetzeserfüller (oder Gesetzesübertreter) vor Gott dastehen und als solche behandelt werden. V. 19 begründet V. 18 insofern, als gezeigt wird, warum mit der That der Ersten ein eigentliches Schuldverhältniß oder ein eigentlicher Gerechtigkeitsstand mit den entscheidenden Folgen des Todes oder Lebens gesetzt sei — nämlich darum, weil diese That eine Gehorsams- oder Ungehorsamsthat, eine Erfüllung oder eine Uebertretung des göttlichen Gesetzes war; mit letzterem aber ist gegeben, daß der Mensch als Gerechter oder als Sünder vor Gott steht, daß ihm Leben oder Tod zufällt. Aber noch nach einer zweiten Seite hin begründet V. 19 das V. 18, überhaupt im ganzen Abschnitt Ausgeführte: denn die Gehorsams- oder Ungehorsamsthat des Ersten hat für die Uebrigen auch in sofern eine Folge, als sie gewissermaßen an der Schuld oder an der Gerechtigkeit derselben partizipiren. Wir streifen hiemit nahe an die bekannte Auffassung oder Erklärung des εφ' ῳ in V. 12, daß „in Adam alle gesündigt haben", aber es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen dieser Formel und dem Gedankengang des Apostels. Denn jene Formel will besagen: In Adam haben alle gesündiget, also sterben auch alle gewissermaßen um ihrer eigenen Sünde willen, weil Adams Sünde ihre Sünde ist. Der Apostel aber drückt den wesentlich verschiedenen Gedanken aus:

in Folge der Sünde Adams ist das Gericht des Todes auf das ganze Geschlecht gelegt worden, weil durch seine Sünde ein Gesetzesbruch eingetreten ist, dem zu Folge er mit seinem Geschlecht, mit dem er vor Gott als Ein Ganzes dasteht, als sündhaft angesehen und behandelt wird. So bleibt der Apostel mit seiner ganzen Beweisführung in der Linie der 2 Mose 20, 5 f. 5 Mos. 5, 9 f. ausgesprochenen Norm göttlicher Gerechtigkeit (an welche auch der mehrfach wiederholte Gedanke von der περισσεια της χαριτος anklingt), er hat nur diese Norm ihrer starren Gesetzesform entkleidet und die darin enthaltenen unvergänglichen ethischen Wahrheiten herausgehoben. Denn eben weil die That des Einen eine That des Ungehorsams, also ein Gesetzesbruch war, ist für ihn das Band der Gemeinschaft mit Gott zerrissen, er steht als Sünder da, der seinem Gott nicht mehr nahe kommen darf, und es ist sonach zwischen ihm und seinem Gott eine Scheidewand aufgerichtet, welche auch für sein ganzes Geschlecht besteht. So nehmen auch die Vielen, die mit dem Einen durch einen organischen Geschlechtszusammenhang verbunden sind, dieselbe Stellung als Sünder ein und in dieser Stellung trifft sie auch dasselbe Loos, das der Erste durch seine That sich zugezogen hatte.

In den beiden Schlußversen (V. 20 und 21), die als besonderer Abschnitt angesehen werden können, die aber auch, weil der Hauptgedanke, den der Apostel ausführen will, zu seinem Abschlusse gelangt ist, als bloßer Anhang dürften zu bezeichnen sein, faßt der Apostel noch die Stellung in's Auge, welche dem Gesetz in der göttlichen Gedankenökonomie zukommt. Das Gesetz ist eine göttliche Veranstaltung, in der Absicht neben hereingekommen, damit das Schuldverhältniß der Menschen zu Gott sich mehre, indem das Gesetz nach Röm. 7, 7 ff. die Sünde lebendig macht, indem dadurch die Sünde (5, 13) eine persönlich zugerechnete und das χριμα zu einem καταχριμα wird (5, 16). So ist es nun gekommen, daß nicht allein von Adam an der Tod herrschte, sondern von Moses an auch die Sünde im Todeszustand zu einer herrschenden Macht wurde, aber auch dieses ist durch die Gnade zum Guten gewendet: Die περισσεια der Gnade erscheint von hier aus in einem noch herrlicheren Lichte, sie tritt gesteigert auf (υπερεπερισσευσεν). Dies in sofern, als die Gnade nicht

allein die üblen Folgen der Sünde quantitativ und qualitativ (wie oben gezeigt wurde) reichlich in Gutes umwandelt, sondern sie überwindet beides: das göttliche Gericht des Todes und die gesteigerte Sündhaftigkeit der Menschen. Sie thut dies, indem sie durch die Gabe der Gerechtigkeit den Menschen die Gerechtigkeit zu eigen macht und sie als Gerechte durch Jesum Christum zum ewigen Leben eingehen läßt. So ist in diesem Schlußabschnitte vom Apostel auch noch auf dasjenige Rücksicht genommen, was wir den subjektiven Faktor nennen müssen, durch welchen das, was man von dem Ersten überkommen hat, zu etwas wird, was persönlich zugerechnet wird: wie durch die persönliche Sünde der Einzelnen das κριμα zum κατακριμα wird, so wird durch die gläubige Aneignung der Gabe der Gerechtigkeit die von Christo ausströmende Gnade und Gnadengabe der Gerechtigkeit für die, welche durch den Glauben gerecht werden, zur Gabe des ewigen Lebens.

Fassen wir das durch die bisherige Uebersicht über den Gedankengang des ganzen Abschnitts gewonnene Resultat in der Kürze noch einmal zusammen, so hat sich für uns nichts von all dem ergeben, was die gewöhnliche Auffassung in den Gedankengang des Apostels hineininterpretirt, daß nämlich der Tod in Folge der Thatsünden der Einzelnen (εφ' ῳ V. 12 = weil) zu allen Menschen hindurchgedrungen sei, vielmehr wird die Folge des Thuns von Adam wie von Christus rein als solche auf alle nach göttlichem Urtheilsspruch übertragen. Aber auch davon ist unser Resultat weit entfernt, was Dietzsch als Gedankengang des Apostels festhält, daß der Apostel nur die quantitative Ausbreitung der von Adam und Christus ausgehenden Prinzipien der Sünde und Gnade gegenüberstellen wolle. Vielmehr ist es dem Apostel darum zu thun, die Herrschaft dieser beiden Prinzipien in der Welt näher zu begründen und sie auf den letzten Erklärungsgrund zurückzuführen. Diesen Erklärungsgrund bildet eben das alte Gesetz göttlicher Gerechtigkeit 2 Mos. 20, 5 f. 5 Mos. 5, 9 f., das der Apostel in ethisch vergeistigter Weise dahin auslegt, daß er nicht blos den organischen Geschlechtszusammenhang lehrt, in welchem die Menschen mit Adam und Christus stehen, sondern auch deren That als die That der Uebertretung oder

Erfüllung des Gesetzes auffaßt, durch welche die Menschen im Ganzen entweder von der Gemeinschaft Gottes ausgeschlossen wurden und dem Tod anheimgefallen sind oder in die Gottesgemeinschaft als Gerechte wieder aufgenommen werden, um des ewigen Lebens theilhaftig zu werden.

III.

a) Nachdem im Vorangegangenen das exegetische Resultat des ganzen vorliegenden Abschnittes festgestellt worden ist, bleibt uns noch übrig, zu untersuchen, welches die dogmatische Beweiskraft dieser Stelle ist. Auf die wichtigsten Lehrstücke, auf die Lehre von der Sünde und von der Erlösung muß von einer dialektischen Entwicklung, welche den ganzen Gang der Geschichte der Menschheit unter den Gesichtspunkt der Wirkung einerseits der Sünde, andererseits der Gnade stellt, wie zum voraus zu erwarten ist, ein helles Licht fallen und es hat die altkirchliche Dogmatik ihre Erbsündenlehre, wie die Lehre vom thätigen Gehorsam Christi und dem Verdienst Christi auf diesen Abschnitt des Römerbriefs aufgebaut. Aber es ist dabei, was eine bloße Voraussetzung der kirchlichen Lehre ist, in den Gedankengang des Apostels hineingelegt worden. Insbesondere ist der Begriff der Stellvertretung in einer Weise gefaßt und auf die Lehre von der Erbsünde und Versöhnung angewendet worden, die aus dem Gedankengang des Apostels nicht allein sich nicht erweisen läßt, sondern demselben geradezu widerspricht. Der Begriff der Stellvertretung wird in der kirchlichen Lehre ganz äußerlich gefaßt. Der Gesammtheit des Menschengeschlechts steht gleichsam in vereinzelter Stellung Adam sowohl als Christus gegenüber, beide stehen außerhalb des geschlossenen Kreises der Menschen, sie vertreten aber diesen Kreis vor Gott in der Weise, daß Adam's Sünde die Schuld aller Menschen und Christi Gehorsam das Verdienst des ganzen Geschlechtes ist. So ist also, wenn wir zunächst die Sünde Adam's in's Auge fassen, die Zurechnung seiner Schuld an alle Uebrigen eine ganz unmittelbare: in ihm haben alle Einzelnen gesündigt und wie seine That schon die ewige Verdammniß begründete, so hat sie auch für alle Menschen ganz unmittelbar dieselbe Folge (F. Conc. S. 639: Hoc haeredi-

tarium malùm est culpa seu reatus, quo fit ut omnes, propter inobedientiam Adæ et Hevæ, in odio apud Deum et natura filii iræ simus ut Apostolus testatur Röm. 5, 12 ff. Eph. 2, 3). Die F. C. beruft sich auf unsere Stelle, aber gerade die Gedankenentwicklung, die der Apostel hier gibt, dient dazu, die Voraussetzung, von der die F. C. ausgeht, umzustoßen. Gerade der Fortschritt, den der Apostel vom *χριμα* zum *κατακριμα* sowohl in der Gesammtentwicklung des Adamitischen Geschlechtes als auch im einzelnen Menschenleben statuirt, macht es unmöglich, in solch unmittelbarer Weise die Schuld Adam's auf alle Uebrigen zu deren Verdammniß zu übertragen.

Die F. C. lehrt aber nicht allein eine unmittelbare (objektive) Uebertragung der Schuld Adam's auf alle Menschen, sondern auch eine mittelbare (subjektiv vermittelte) Vererbung der Adamitischen Sündhaftigkeit auf das ganze Geschlecht: (F. C. S. 639) Una cum natura, quam Deus etiamnum in hominibus creat et efficit, peccatum originale per carnalem conceptionem et nativitatem a patre et matre ex semine per peccatum corrupto propagatur, so daß die beides zusammenfassende These lautet: Propter hanc corruptionem atque primorum nostrorum parentum lupsum natura aut persona hominis lege Dei accusatur et damnatur, ita, ut natura filii iræ, mortis et damnationis mancipia simus.

Diese zweite Voraussetzung der kirchlichen Lehre, die Annahme der Vererbung der Adamitischen Sündhaftigkeit auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung, wird von den neueren Dogmatikern noch vielfach festgehalten, biblisch-theologisch sucht sie Weiß (Lehrb. der Bibl. Theologie 3. Aufl. 1880, S. 241) zu begründen, indem er sagt: „Direct spricht sich Paulus nicht darüber aus, wodurch er sich den die allgemeine Sündhaftigkeit bewirkenden Einfluß auf sein ganzes Geschlecht vermittelt denkt. Allein da Adam nur durch die Zeugung mit dem ganzen Geschlechte im Lebenszusammenhang steht und eben darum auch Röm. 5, überall Adam genannt ist, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß er, wie Philo, jenen Einfluß durch die geschlechtliche Zeugung vermittelt gedacht habe. Die Zeugung beruht aber auf der fleischlichen Vereinigung der beiden Geschlechter. In ihr wird zunächst das Fleisch erzeugt, als die materielle Substanz des leiblichen Organismus. Näher aber wird die Substanz der irdi-

schen Leiblichkeit bezeichnet als Fleisch und Blut und im Blut hat nach alttestamentlicher Anschauung die Seele ihren Sitz. Da nun bei der Zeugung eines lebendigen Menschen natürlich lebendiges, d. h. beseeltes Fleisch erzeugt wird, so wird offenbar die Seele weitererzeugt gedacht. Wenn also die zunächst in Adam durch seine Uebertretung zur herrschenden Macht gewordene Sünde auf alle seine Nachkommen übergegangen ist, so kann sie nur, weil seine beseelte σαρξ eine durch die Sünde beherrschte und verderbte war, mit dieser übergegangen sein". Weiß selbst gibt zu, daß Paulus nicht direkt sich in dieser Weise ausgesprochen habe; es müßte aber doch erwartet werden, daß Paulus in irgend einer Weise den Gedanken der Vererbung menschlicher Sündhaftigkeit auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung angedeutet habe, um die ganze Kette jener Schlußfolgerungen als eine paulinische erweisen zu können. Aber gerade die Stelle Röm. 5, 12 f. läßt sich am allerwenigsten als Beweisstelle für einen derartigen Gedankengang anführen, denn sie spricht nicht aus, daß die Sünde Adams Ursache der Thatsünden aller Uebrigen sei und daß dies durch die physische Fortpflanzung vermittelt sei, sondern sie nennt als Folge der ersten Sünde für alle Uebrigen den Tod und betont als Hauptmoment das göttliche κριμα, durch welches alle dem Tode unterworfen wurden. Die Frage kann nur die sein, ob nicht der im ganzen Abschnitt vorkommende Begriff θανατος von dem Apostel in dem Sinne verstanden ist, daß auch das, was man gewöhnlich den geistlichen Tod nennt, darin eingeschlossen wäre. Dann würde unsere Stelle die Grundlage bilden, von der aus anderweitige Aussagen des Apostels über die natürliche Sündhaftigkeit der Menschen und besonders über die σαρξ zu verstehen wären; dann hätte sich Paulus doch auch in unserer Stelle über die Uebertragung der Sündhaftigkeit auf die Nachkommen Adam's wenigstens mittelbar ausgesprochen, er würde aussagen, dieselbe geschehe mittelbarer Weise durch das göttliche Gericht des Todes und dieses Gericht würde eben darin bestehen, daß Gott aufhört, seinen Geist als immanentes Lebensprinzip im Menschen wohnen und walten zu lassen. Daß dieser Vorstellungskreis dem Apostel eigen ist, beweist seine Aussage über das neue Leben, das durch die Erlösung in den Menschen

kommt und durch den Geist Gottes gewirkt ist (vgl. Röm. 8, 4. 6. 9.). Es liegt daher die Annahme nahe, daß der Apostel den Tod nicht in dem engbegrenzten Sinn des leiblichen Sterbens gefaßt hat, sondern darunter einen Gesammtzustand des Menschen versteht, dessen spezifisches Merkmal nach alttestamentlicher Anschauung 1 Mos. 6, 3. Ps. 104, 29. darin besteht, daß Gott seinen Geist von dem Menschen wegnimmt und der Mensch dadurch nach der ethisch religiösen Seite sich auf sich allein gestellt sieht (als ein Ich, das einerseits seinen eigenen Willen ausschließlich geltend machen will, andererseits von seinen natürlichen Begierden beherrscht wird), nach der physischen Seite, dem Leibe nach, aber wieder zu Staub wird. Die Stelle 1 Mos. 6, 3 bringt die Abnahme der menschlichen Lebenskraft, die in der Verkürzung der menschlichen Lebensdauer sich offenbart, mit dem göttlichen Gerichtsurtheil in Verbindung, daß sein Geist im Menschen nicht erniedrigt sein soll ewiglich. Daß Paulus diesen Begriff des Todes wirklich hat, dafür spricht die Analogie des 8, 9—16 klar entwickelten Begriffs des neuen Lebens der Christen, dessen Prinzip der in ihnen wohnende Geist Gottes ist.[1] Eben dieser Geist aber ist hier als Grund der leiblichen Wiederbelebung, wie als Prinzip des jetzt schon eintretenden neuen geistlichen Lebens gedacht. In diesem Zustande des neuen Lebens ist 8, 10 nur noch der Leib todt, d. h. der Gewalt des Todes unterworfen, in dem Leibe wohnt aber wieder ein wahrhaft geistiges (vom Geist Gottes durchgeistetes) Wesen, das jetzt schon Leben ist. Und wie hier das neue Leben mit der Gotteskindschaft in Verbindung gesetzt ist 8, 16, so ist auch in dem Abschnitt 5, 12 ff. bei Erwähnung des Todes an einen Gerichtszustand zu denken, bei dem der Mensch aufhört, ein Kind Gottes zu sein und von Gott getrennt und geschieden ist. Aus all dem geht hervor, daß unter dem Tod 5, 12 nicht allein der leibliche Tod, sondern vielmehr ein ganzer Zustand zu denken ist, in welchen der Mensch durch gött-

[1] Mit gutem Grund macht Löckle in der schönen Abhandlung in Heft I dieser Zeitschrift S. 65 auch zur paulinischen Auferstehungslehre geltend, daß es „des Geistes Leben ist, Leben zu schaffen, Leben nicht bloß im ethischen, sondern auch im physischen Sinn".

Digitized by Google

liches Gerichtsurtheil gekommen ist, nämlich der Zustand der Getrenntheit und Geschiedenheit von Gott. Positiv spricht für diese Auffassung der Gebrauch des Wortes 5, 21, wo ein ganzer Zeitabschnitt, die Zeit von Adam bis Christus, als Zustand des Todes aufgefaßt wird, in welchem die Sünde herrschte. Die Bedeutung: leiblicher Tod würde in diesem Vers durchaus keinen erträglichen Sinn geben. Die Stelle Röm. 5, 12 ff. ist denn auch, wie Weiß (a. a. O. S. 247) mit Recht fordert, mit den paulinischen Aussagen über die σαρξ zu kombiniren und, sobald man das thut, ergibt sich als paulinische Vorstellung das, daß der Mensch sich in dem Zustand der σαρξ befindet, weil er durch das göttliche κριμα todt ist, weil Gottes Geist nicht mehr in ihm ist. Mit anderen Worten: die Bezeichnung und Beschreibung des menschlichen Wesens als σαρξ ist nur die auf's anthropologische Gebiet übertragene nähere Ausführung davon, daß durch des ersten Stammvaters Sünde der Tod herrscht, oder davon, daß die Menschen durch göttliches Gericht um des ersten Menschen willen in einen Zustand der Trennung und Scheidung von Gott versetzt sind. Weiß (a. a. O. S. 245 ff.) versteht unter σαρξ, deren Lebensprinzip die ψυχη sei, die Bezeichnung des Menschen in seinem natürlichen Wesen. Wenn nun nach paulinischer Anschauung in dieser σαρξ die Sünde wohne, so könne das nur heißen, daß gerade die auf Grund seiner Naturbasis gewordene Eigenart menschlichen Wesens dem Menschen Anlaß gewesen ist und wird, diese seine Eigenart im Gegensatz zum göttlichen Willen geltend zu machen, und so sich gottwidrig zu bestimmen. Dies ist zunächst in der Uebertretung Adams geschehen und wenn durch ihn die Sünde in die ganze Menschenwelt hereingekommen, so ist allerdings dadurch eine tiefgreifende Wesensänderung mit der σαρξ, wie er sie auf alle seine Nachkommen fortgepflanzt, vorgegangen. Nun ist die σαρξ der empirischen Menschheit dadurch, daß von Adam her die Sünde in ihr wohnt und herrscht, sündhaft geworden. So ist nach Weiß die σαρξ ursprünglich das natürlich-menschliche Wesen, in ihrem jetzigen empirischen Zustande aber ist sie sündhaft, sie ist es dadurch geworden, daß auf dem Wege der Fortpflanzung die Sünde im Menschen von Natur herrschend geworden ist. Die neuerdings wieder mehrfach auf-

gestellte Behauptung, daß σαρξ die lebendige materielle Substanz des Menschen bezeichne, die in einem absoluten Gegensatz zu Gott stehe und das Prinzip alles Bösen sei (Ansicht von Holsten), wie überhaupt die Ansicht, welche bei Paulus zwei entgegengesetzte Anschauungsweisen über Sitz und Ursprung des Bösen im Menschen nebeneinander hergehen läßt (Ansicht Holsten's und Pfleiderer's, wornach das Hereinkommen der Sünde einerseits auf Adam's Uebertretung zurückgeführt wird, andererseies die materielle σαρξ das Prinzip der Sünde sein soll), wird von Weiß mit guten Gründen zurückgewiesen (S. 243 ff.), worauf wir hier nur hinweisen wollen. Weiß hält bei seiner Erklärung des Begriffs σαρξ gewiß mit Recht daran fest, daß erst durch die Sünde das geworden ist, was Paulus eigentlich unter σαρξ versteht, indem er sagt, daß die ursprüngliche Unterschiedenheit und relative Selbständigkeit des natürlich-menschlichen Wesens gegenüber dem göttlichen zu einer eigenwilligen Gegensätzlichkeit verkehrt sei (S. 248). So sieht Weiß in dem Wort σαρξ im Grunde den Ausdruck für das Verhältniß des natürlich-menschlichen Wesens zum göttlichen, weßhalb er das Wort in zweifachem Sinn von Paulus gebraucht werden läßt. Ursprünglich ist ja die σαρξ, da sie nur die relative Selbständigkeit des menschlichen Wesens gegenüber dem göttlichen bezeichnet, nicht böse, sie wird es erst unter dem Einfluß der natürlichen Vererbung der Sündhaftigkeit Adam's, denn dadurch wird die relative Selbständigkeit des natürlich-menschlichen Wesens zu einer eigenwilligen Gegensätzlichkeit gegen Gott verkehrt. Von dieser Unterscheidung können wir absehen, die Stellen, die Weiß aus den paulinischen Briefen anführt, sprechen nicht nothwendig für jene ursprüngliche Bedeutung des Wortes, vielmehr zum Theil dagegen, besonders Röm. 1, 3. 9, 5. vgl. mit 8, 3, wo aus der Bezeichnung σαρξ αμαρτιας deutlich hervorgeht, daß Paulus eine ursprünglich nicht böse σαρξ nicht kennt. Gerade das ist, wie ja Weiß selbst anerkennt, im paulinischen Begriff der σαρξ das Wesentliche, daß damit der Gegensatz des ursprünglich gut erschaffenen Menschen gegen Gott als ein erst durch die Sünde eingetretener hervorgehoben werden soll; wie kann darum der Begriff σαρξ anders definirt werden, als so, daß damit die durch die Sünde Adam's

gewirkte ethische Zuständlichkeit des Menschen bezeichnet werden soll? Nur darin steht unsere Auffassung im Gegensatz zu der von Weiß vorgetragenen, daß wir die Uebertragung der fleischlichen Zuständlichkeit auf alle Menschen mit dem göttlichen Richterspruch in Verbindung setzen, durch welchen der Tod über alle herrscht, so daß das menschliche Ich auf sich selbst gestellt, einerseits in Feindschaft gegen Gott sich befindet, andererseits den natürlichen Trieben und Begierden gegenüber schwach und unmächtig ist, während Weiß mit ungerechtfertigter Berufung auf Röm. 5, 12 ff. lehrt, daß nach Paulus die Sünde in dem beseelten Fleisch ihren Sitz hat und mit diesem durch sie verderbten Fleisch von Adam auf seine Nachkommen fortgepflanzt wird.

Als dogmatisches Resultat, das sich aus diesem ganzen Abschnitt des Briefes in Betreff der Lehre von der Erbsünde ergibt, ist demnach folgendes festzustellen: Der verderbte Zustand der Menschen ist auf die Sünde Adam's als ihre Ursache zurückzuführen, dabei ist aber der Zusammenhang zwischen der Sünde Adam's und dem Sündenverderben seines Geschlechts weder so zu denken, daß auf dem Wege physischer Fortpflanzung die Sünde Adam's auf das ganze Geschlecht übergeht (einseitig subjektive Auffassung), noch auch so, daß er das ganze Geschlecht äußerlich vor Gott vertritt, so daß er anstatt aller Uebrigen handelt und in ihm alle gesündigt haben und verdammt werden (einseitig objektive Auffassung), sondern dieser Zusammenhang ist vermittelt durch richterliches Urtheil Gottes nach der Norm 2 Mos. 20, 5 f., wornach das, was der Stammvater thut, in seinen Folgen übergeht auf sein Geschlecht. Diese Folge aber ist der Tod in der oben festgestellten Bedeutung als Trennung und Scheidung von der Gemeinschaft Gottes. Bis zu diesem Punkt geht die Beweisführung des Apostels Röm 5, 12 ff., die nähere Beschreibung des Wesens der Erbsünde wäre aus Röm. 7 zu ergänzen, wo der Apostel den fleischlichen Zustand des Menschen beschreibt. In dieser fleischlichen Zuständlichkeit herrscht die Sünde, aber sie herrscht nicht schon von Anfang an in derselben intensiven Stärke, sondern sie hat zuerst geschlummert 7, 8; sie ist erst durch das Gesetz lebendig geworden und so erst ist der Widerstreit zwischen dem natürlichen Begehren der menschlichen Natur

und der Stimme des Gesetzes in der Röm. 7, 15 ff. geschilderten Weise hervorgetreten. Der Apostel schildert hier also nicht den Zustand jedes unwiedergeborenen Menschen, sondern den Zustand des natürlichen Menschen unter dem Gesetz (so faßt es auch Immer, Hermeneutik des Neuen Testaments S. 197). Unerklärlich bleibt in der ganzen Ausführung des Apostels das Entstehen der einzelnen Thatsünden bei den Nachkommen Adams, die 5, 12 als einfache Thatsache angegeben werden. Aber das muß eben unerklärt bleiben, wenn die Sünde freie That des Willens sein und bleiben soll. Nur die Grundlage deckt der Apostel auf, auf welcher sich ein allgemeines Sündenleben überhaupt entwickeln konnte, diese Grundlage bildet das angeborene Verderben der Natur, das sich darin äußert, daß der Mensch, dessen Ich auf sich selbst festgestellt und von der Gemeinschaft mit Gott losgerissen ist, seine Begierden und Triebe nicht zu beherrschen vermag, sondern vielmehr von ihnen beherrscht wird. So handelt er, wie er seiner ganzen Richtung nach feindselig wider Gott gesinnt ist, auch thatsächlich und mit eigenem Willen wider Gottes Gebot, aber zugerechnet wird ihm dieses sein Thun nur in dem Maße, als er sich eines positiven göttlichen Verbots bewußt wird. Das tritt ganz und voll ein, wenn der Mensch unter dem Gesetz steht: hier steigert sich die Macht der Sünde und gleichermaßen auch die Schuld, mit Einem Worte das κριμα ist zum κατακριμα geworden 5, 16.

b) Fassen wir nun auch die zweite Reihe der Vergleichung in's Auge und fragen wir, welche dogmatische Beweiskraft liegt in den Aussagen des Apostels über das, was uns durch die Gnade zu Theil geworden ist, so haben wir zunächst an die bekannte Stelle der F. C. (S. 685) zu erinnern, in welcher aus dem Abschnitt Röm. 5, 12 ff. die kirchliche Lehre von der obedientia Christi activa abgeleitet wird mit den Worten: Ipsius obedientia, non ea tantum, qua Patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subjecit eamque obedientia illa sua implevit, nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam, quam Christus agendo et patiendo in vita et morte sua nostra causa Patri suo cœlesti præstitit, peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute æterna dornet. Es geht aus dieser Lehrentwicklung

hervor, daß, wie F. C. ganz richtig gesehen hat, der Abschnitt Röm. 5, 12 ff. für die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung eine wichtige Grundlage bildet und es darf wohl behauptet werden, daß die F. C. in der angeführten Stelle durch Betonung des Gehorsams Christi, auf dem die Versöhnung, wie die Rechtfertigung beruht, dem paulinischen Gedankengang möglichst nahe gekommen ist. Es muß nur die hier ausgesprochene Formel beanstandet werden, daß Christi Gehorsam uns zur Gerechtigkeit gerechnet werde. Diese Formel ist jetzt wohl allgemein als eine nicht paulinische erkannt. Von den altkirchlichen Dogmatikern ist der Gedanke des thätigen Gehorsams Christi dadurch in unbiblischer Weise alterirt worden, daß sie unter demselben in möglichst äußerlicher Auffassung die stellvertretende Erfüllung aller einzelnen Gottesgebote verstanden haben, welche dem Menschen, wenn er dieselbe im Glauben sich zu eigen macht, die Zurechnung der Gerechtigkeit vor Gott verschafft (vgl. Hollaz: Obedientia activa Christus legem divinam nostra vice exactissime implevit, ut hanc impletionem legis vicariam peccatores pœnitentes vera sibi fide applicantes coram judice Deo justi reputentur). Hier wird also der Gehorsam Christi mit seiner stellvertretenden Kraft als objektiv göttlicher Grund für die positive Gerechterklärung des Sünders aufgefaßt, während die Wirkung der obedientia passiva darin bestehen soll, daß dem Glaubigen seine Sünden nicht zur ewigen Verdammniß angerechnet werden. Diese äußerliche Fassung des Stellvertretungsbegriffs bezeichnet den großen Abstand, der zwischen der Versöhnungslehre der altkirchlichen Dogmatik und dem paulinischen Gedankengange liegt. Fassen wir die wichtigsten unter den neueren Auffassungen des paulinischen Lehrbegriffs ins Auge, so stehen Ritschl und Weiß in sofern einander gegenüber, als Ritschl den Tod Jesu unter dem Gesichtspunkt der alttestamentlichen Opferinstitution, durch welche dem Gläubigen die göttliche Gnade bezeugt werde, aufgefaßt wissen will, während Weiß von einer solchen Beziehung absieht.

Darnach hat für Weiß der Abschnitt Röm. 5, 12 ff. dogmatische Beweiskraft nur für die Rechtfertigungslehre, für Ritschl vorzugsweise für die Versöhnungslehre (vgl. a. a. O. S. 236: „diese Gedankenreihe V. 15—19 legt die Elemente auseinander,

welche in der von Paulus Röm. 3, 25 f. vorgezeichneten Anschauung symbolisch zusammengefaßt sind"). Das Richtige wird darin zu suchen sein, daß die Stelle Röm. 5, 12 ff. vorzugsweise für die Rechtfertigungslehre zu verwenden ist, aber V. 19 f. ein wichtiges Moment für die Röm. 5, 25 f. zu Grund gelegte Opferbedeutung des Todes Jesu bildet. Diesen letzteren Punkt fassen wir zunächst in's Auge. Ritschl kombinirt Röm. 3, 25 f. und Röm. 5, 15—19 in folgender Weise: Die Gerechtigkeit Gottes 3, 26 bedeutet das dem Heile der Gläubigen entsprechende folgerechte Verfahren und ist in Hinsicht dieses Zieles von der Gnade nicht zu unterscheiden. Unter ιλαστηριον versteht er die Kapporeth, den Träger der göttlichen Gnadengegenwart und das Wort bezeichnet die Qualität, in welcher Gott Jesus öffentlich ausgestellt hat, und welche zweckmäßig dazu ist, daß Gott in dieser Handlung seine Gerechtigkeit bethätigte (S. 169). Christus wird der Kapporeth verglichen und durch προεθετο diesem Symbol der beschränkten Gnadenoffenbarung als der Träger der universell gerichteten Gnade entgegengesetzt. Aber im mosaischen Kultus wird die Kapporeth nur durch das jährliche Sündopfer für das ganze Volk berührt, indem das Opferblut an sie gesprengt wurde. Unter dieser Bedingung wurde die an jenes Symbol geknüpfte Gnadengegenwart Gottes wirksam zur Vergebung der Sünden des Volkes. Diesen Zug des Vorbildes wahrt Paulus, indem er εν τῳ αυτου αιματι zu προεθετο hinzufügt. Die Blutvergießung an dem Leibe des Gekreuzigten, welche gleichzeitig mit der öffentlichen Ausstellung des Vertreters Gottes am Kreuze stattfindet, ist die gesetzmäßige Bedingung, unter welcher Gott in diesem seinem Vertreter seine Gerechtigkeit zur Sündenvergebung für die neue Gemeinde bethätigt. Christus wird also in der öffentlichen Ausstellung am Kreuz zugleich als Träger der Gnadengerechtigkeit Gottes und als Opfer in der Vertretung seiner Gemeinde gedacht. Indem sein Blut an seinem Leibe geflossen ist, wird die gesetzliche Bestimmung erfüllt, daß die Blutvergießung an die eigentliche Stätte der Gegenwart Gottes gebracht werde (S. 173). Unter Hinzunahme von Röm. 5, 15—19 führt Ritschl diese Anschauung weiter so aus (S. 236): „Der Stellung Christi als ιλαστηριον entspricht die χαρις του ανθρωπου Ιησου Χριστου, dem

αιμα entspricht als werthgebender Grund die υπακοη του ενος. Jedes Sündopfer erstrebt ein göttliches Rechtfertigungsurtheil; aber sofern dasselbe als Folge des Opfers angeeignet wird, ist doch zu beachten, daß die priesterlichen Opferhandlungen nur als Bedingung gelten können, unter welcher die in der Kapporeth symbolisirte Gnade Gottes zu jenem Zwecke wirksam ist. So haftet auch nach der Anschauung des Paulus das δικαιωμα, die verwirklichte Gerechtigkeit der Glaubigen, an dem χαρισμα, dieses aber ist η δωρεα εν χαριτι τη του ανθρωπου Ιησου Χριστου. Also die Ausstattung des Menschen Jesus mit der göttlichen Gnade ist der eigentliche wirksame Grund des an ihn geknüpften δικαιωμα; die Opferqualität Christi ist die Bedingung, unter der die Wirksamkeit der göttlichen Gnade in Christus zur Rechtfertigung der Gläubigen gereicht. Die Opferqualität aber hängt im tieferen Grunde sowohl davon ab, daß Christus freiwillig sich zum Opfer bestimmt hat, als davon, daß er von Gott dazu bestimmt ist". Im einzelnen ist gegen diese Auffassung einzuwenden, daß unter dem χαριτι του ανθρωπου Ιησου Χριστου nicht die Ausstattung des Menschen Jesus verstanden werden kann, sondern nach dem ganzen Zusammenhang die von Jesus Christus ausgehende und durch ihn vermittelte Gnade (Dietzsch: Die Gnadenwirksamkeit Jesu im Gegensatz zu bloßer Huld) darunter gedacht werden muß. Denn was durch Jesum Christum für andere gewirkt ist, nicht womit er selbst ausgestattet ist, will der Apostel zeigen. In der Stelle 3, 25 möchten wir die Erklärung des ιλαστηριον nicht für unmöglich halten, wohl aber die Fassung der δικαιοσυνη als göttliche Gnade. Der Zusammenhang erfordert nothwendig den Begriff der Gerechtigkeit: Daß Gott die vorigen Sünden noch nicht gestraft, sondern sie inzwischen in Langmuth übersehen hatte, ließe sich mit seiner Gerechtigkeit nicht in Einklang bringen, wenn nicht nach Ebr. 9, 15 ein Tod geschehen würde, der als Folge der Sünde anzusehen ist. Ritschl will eben in der Stelle 3, 25 das nicht sehen, daß der Tod Jesu auch ein Erweis der strafenden Gerechtigkeit Gottes, ein Erdulden des Todes als des auf die Sünde folgenden Strafübels ist. Nur die Gnade Gottes soll sich in Jesu Tod offenbaren, nicht seine Gerechtigkeit. In sofern steht Weiß

mit seiner Auffassung von 3, 25 im geraden Gegensatz zu Ritschl. Weiß bestreitet in der Stelle 3, 25 die Bezugnahme auf das alttestamentliche Opferinstitut; die Vorstellung von der Heilsbedeutung des Todes Jesu habe sich für Paulus aus der Betrachtung des menschlichen Heilsbedürfnisses in seinem Verhältniß zu der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit ausgebildet. Die Deutung des ιλαστηριον, welche Weiß gibt, ist aber (obwohl die Uebersetzung mit Sühnmittel nicht zu beanstanden ist) eine gezwungene. Die Aussage, daß Gott Jesum Christum in seinem Blute als ein durch den Glauben vermitteltes Sühnmittel öffentlich dargestellt habe, soll bedeuten, daß sein Tod und zwar der gewaltsame, blutige Tod, den er am Kreuze erlitten, als der Kaufpreis gedacht sei, nur daß derselbe die Wirkung eines solchen erst dadurch erlangte, daß Gott ihm die Bedeutung eines Sühnmittels beigelegt habe (S. 307). Die Anordnung eines Sühnmittels soll das Gegentheil einer Vollstreckung der Strafe sein (S. 309, Anm. 12). „Warum es aber Gott gefiel, gerade dieses Sühnmittel anzuordnen, darüber reflektirt unsere Stelle ebensowenig, wie das Alte Testament je auf die Frage reflektirt, warum Gott das Blut der Thiere zum Sühnmittel bestimmt habe". So wird von Weiß die Stelle doch wieder mit der Opfervorstellung in Verbindung gesetzt, dabei aber übersehen, daß das Alte Testament (vgl. 3 Mos. 17, 11) darüber reflektirt, in wiefern das Blut der Thiere zum Sühnmittel bestimmt sei. Im Ganzen läßt Weiß die Stelle 3, 25 unerklärt. Diese Stelle wird nur dann verstanden werden können, wenn man in derselben eine zweifache Bedeutung des Todes Jesu ausgesagt findet: derselbe ist für's erste ein passives Erdulden des Todes als der von Gott geordneten Folge der Sünde, also erduldet zum Erweis der göttlichen Gerechtigkeit. Für's andere aber ist er eine aktive Leistung, in welcher er sein Blut als das vollkommene Opfer für die Menschen vor Gott bringt um ihre Sünde zu bedecken und sie vor Gott als rein darzustellen. Insofern also ist der Tod das Mittel, um die Menschen wieder in die Gemeinschaft Gottes aufzunehmen, denn das im Opfer Gott dargebrachte reine Leben, welches in stellvertretender Kraft und Bedeutung den durch die Sünde verunreinigten Menschen gleichsam deckt, hat die Wirkung, daß der

Mensch als ein Reiner und Gott Wohlgefälliger wieder zu Gott treten darf. Ohne Zweifel schwebt dem Apostel die Stelle 3 Mos. 17, 11 vor: Die Seele des Fleisches ist im Blut und ich habe es euch gegeben auf den Altar zu sühnen (eigentlich zuzudecken) eure Seelen, denn das Blut sühnt durch die Seele, d. h. vermöge dessen, daß Seele in ihm ist. Eben weil es dem Apostel darum zu thun ist, nachzuweisen, daß der Zweck aller Opfer, das Bedecken der Seelen (mit der vom Gesetz überall vorausgesetzten Wirkung, daß die Menschen dadurch zur Aufnahme in die Gemeinschaft Gottes befähigt werden) in Christi Blut erfüllt sei, nennt er nicht ein einzelnes Opfer, sondern braucht den allgemeinen Ausdruck ἱλαστηριον Sühnmittel (wie 1 Joh. 2, 2. 1, 7.). Zur Rechtfertigung dieser Auffassung ist darauf hinzuweisen, das die LXX in den drei Stellen 3 Mos. 23, 27. 25, 9. 4 Mos. 5, 8 das hebräische kippurim Deckung mit ἱλασμος wiedergeben und eben diese Deckung ist es, was im gesammten Opferritual als Zweck des Opferns ausgesagt wird. Die Aussage 3, 25 in. ist nun aber auch zu kombiniren mit der Stelle 5, 18 f. Letztere bildet gewissermaßen die Erklärung zu der ersteren: wenn in 3, 25 die Aussage enthalten ist, daß das gesammte alttestamentliche Opferinstitut im Tod Christi seine vollkommene Erfüllung gefunden habe, so enthält die Stelle 5, 18 f. die ethische Begründung dieser Aussage und diese Begründung muß aus der paulinischen Vorstellung heraus verstanden werden, welche eben der Abschnitt Röm. 5, 12 ff. am vollkommensten ausführt. Nämlich aus der Vorstellung, daß Christus (wie Adam) der Anfänger und Begründer einer zusammenhängenden Geschlechtsentwicklung ist, so daß in ihm, d. h. in seiner Gemeinschaft alle vor Gott gerecht erscheinen, gleichwie er selbst gerecht ist (vgl. 2 Cor. 5, 21). Gott schaut die Menschen in Christo als ihrem geistlichen Stammvater an, wie er sie in Adam als natürlichem Stammvater anschaut.

In dieser Verbindung mit dem Haupte und Anfänger des Geschlechts wirkt der Gerechtigkeitsstand des Hauptes allen Uebrigen zum Heil (V. 18), denn sein Gerechtigkeitsstand ward begründet (V. 19) durch eine Gehorsamsthat, welche als solche Folgen hat für das ganze Geschlecht. Die ganze paulinische Ver-

söhnungslehre ruht auf diesem Gedanken des Geschlechtsverbandes und Geschlechtszusammenhangs, bei Christus aber ist dieser Geschlechtszusammenhang ein doppelter, er ist der letzte im Adamitischen Geschlechtsverbande, er trägt die Folgen der Sünde aller, von ihm geht aber auch eine neue Lebensentwicklung aus, so ist er der Wendepunkt der Zeiten und sein Tod hat die doppelte Bedeutung, daß er den Tod für alle erleidet und daß er zugleich in seinem Tode das Leben schafft für alle.

c) Wie für die Lehre von der Versöhnung, bietet endlich die Stelle Röm. 5, 12 ff. für die Lehre von der Rechtfertigung die biblische Grundlage, denn sie zeigt, wie das Uebergehen des von Christo begründeten Heils auf die Menschen gedacht werden muß. Hier ist besonders der oben hervorgehobene Begriff der Gabe oder des Geschenks zu beachten (V. 15. 16. 17). Wie dieser Begriff für die Lehre von der Rechtfertigung im Sinne des Apostels zu verwerthen ist, wird deutlich werden, wenn wir zunächst daran erinnern, wie derselbe nicht gedacht werden darf. Die Gerechtigkeit als eine geschenkte oder als Gabe kann zu einseitig subjektiv oder zu einseitig objektiv gefaßt werden. Jenes geschieht u. a. von Dietzsch, wenn er (S. 123) die Gerechtigkeit nicht nur als zugerechnete Gerechtigkeit, sondern als eine im Rechtfertigungsakt im Subjekt begründete Lebensgerechtigkeit faßt. Mit Recht weist Ritschl (S. 337) diesen Begriff der Lebensgerechtigkeit als einer positiven Bestimmtheit des Lebens, in welcher das Prinzip der Sünde faktisch gebrochen sei, als einen nicht paulinischen zurück.

Ritschl selbst aber faßt den Begriff zu einseitig objektiv auf. Er versteht unter Gerechtigkeit die durch göttliches Urtheil begründete ideelle Kongruenz der Glieder der Gemeinde Christi mit Gott (S. 337). Dieser Begriff der „Rechtheit für Gott" ist zu unterscheiden von der selbst erworbenen moralischen Qualität und ist ursprünglich nicht zu beziehen auf den einzelnen Gläubigen als solchen, sondern die Gemeinde der Gläubigen ist im Namen Christi Gott recht. In vollständigster Analogie zur alttestamentlichen Opferidee erweist sich die Gnadengerechtigkeit Gottes unter der Bedingung des vollendeten Sündopfers Christi in dem Urtheile wirksam, daß die an Christus glaubende Gemeinde für Gott

gerecht ist oder daß deren Sünden vergeben sind und kein Hinderniß der von Gott durch Christus gewollten Gemeinschaft bilden (S. 327). Daß Ritschl unter der Rechtfertigung sich dasjenige denkt, was gewöhnlich unter der Versöhnung gedacht wird, nämlich die Richtigstellung des Verhältnisses der Menschen zu Gott oder die Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen, geht daraus hervor, daß er für seine Auffassung der Rechtfertigung S. 323 sich hauptsächlich auf die Stelle Röm. 3, 24—26 stützt, welche, wie man sie auch erklären mag, jedenfalls eine Hauptbeweisstelle der paulinischen Versöhnungslehre bildet. Unklar bleibt aber in der Auffassung von Ritschl besonders die Art und Weise, wie er das göttliche Urtheil der Rechtfertigung durch ein Zweifaches sich vermittelt denkt: „Die öffentliche Ausstellung Christi am Kreuz, in welcher Paulus das Zusammenwirken der Merkmale erkennt, unter denen Christus der Träger der göttlichen Gnadengerechtigkeit und zugleich vollkommenes Sündopfer ist, vermittelt und verbürgt die Gnade Gottes zur Gerechtsprechung der an Christus Glaubenden, als das zweckmäßige Mittel nach der Analogie der Bedingungen des alttestamentlichen Sündopfers" (S. 323). Bedenklich erscheint schon das, daß Ritschl hier nur die Zweckmäßigkeit dieser Vermittelung hervorhebt. Zwar betont er auch das δικαιωμα Christi, wenn er sagt: der Gerechtigkeitszustand oder der Gehorsam Christi, demgemäß, daß in ihm auch die Gnade Gottes immanent ist, begründet in den an ihn Glaubenden die Gerechtsprechung. Aber wird nicht durch den Gedanken der Immanenz der göttlichen Gnade in Christus die vermittelnde Kraft seines Gerechtigkeitszustandes abgeschwächt? Gewinnt nicht sein Gehorsam eben die bloße Bedeutung einer thatsächlichen Deklaration für die Menschen oder einer Bekräftigung seiner Verkündigung der Gnade durch die That? Ritschl gibt im Grunde selbst zu, daß Christus im Wesentlichen nur Verkündiger und Offenbarer der göttlichen Gnade ist, wenn er S. 324 sagt, daß für das göttliche Urtheil keine andere objektive Vermittlung in Betracht kommt, als der doppelte Werth Christi als des Trägers der göttlichen Gnade und als des Musters aktiver Gerechtigkeit. Vergleichen wir diese Aussage mit dem alten rationalistischen Lehr-

satz, daß Christus als Prophet uns die göttliche Gnade verkündigt und diese seine Lehre durch seinen Wandel bekräftigt habe, so erscheint Christus hier allerdings nicht bloß als Prophet, der eine höhere Wahrheit verkündigt, sondern er ist in seiner Person der Träger der Gnade selbst, die Erscheinung seiner Person dient gleichsam zum Unterpfand für die Wahrheit, daß Gott den Menschen seine Gnade schenke, aber wie dies eine das göttliche Rechtfertigungsurtheil auswirkende Vermittlung genannt werden kann, ist doch nicht einzusehen. Wenn der Gedanke, daß Christus das Muster aktiver Gerechtigkeit war, der Hauptgedanke wäre, so könnte ja wohl an eine durch ihn vollbrachte Vermittlung gedacht werden, aber dieser Gedanke ist doch nur Nebengedanke, das Hauptgewicht liegt für Ritschl eben darin, daß Christus Träger der göttlichen Gnade war; in der unmittelbaren Zusammenstellung mit diesem Hauptgedanken kann die Aussage, daß Christus das Muster aktiver Gerechtigkeit war, doch nur dahin verstanden werden, daß seine sittlich religiöse Vollkommenheit zur Bekräftigung der Wahrheit diene, daß er Träger der göttlichen Gnade sei. Es wird, wenn der Gedankengang des Apostels nicht alterirt werden soll, dabei sein Verbleiben haben müssen, daß die Versöhnung der Rechtfertigung vorangeht und deren Grund bildet, daß Christus durch die Darbringung seiner selbst als des vollkommenen Gott wohlgefälligen Opfers uns die Gnade der Sündenvergebung erworben hat und daß in dem Akte der Rechtfertigung des Sünders die subjektive Aneignung dieser Frucht des Versöhnungstodes Christi von Seiten der Menschen erfolgt. Wie das geschieht oder geschehen kann, zeigt die Stelle Röm. 5, 12 ff. Der vermittelnde Gedanke liegt darin, daß wir, wie mit Adam, so auch mit Christus in die Einheit der Lebensgemeinschaft aufgenommen werden, welche die Wirkung hat, daß wir Theil haben an dem, was der Ungehorsam des Einen und der Gehorsam des Andern zur Folge hat. Wie wir in diese Lebensgemeinschaft mit Christo aufgenommen werden, führt der Apostel Kap. 6 aus, es geschieht durch die Taufe vgl. Gal. 3, 27. Die Parallele mit Adam ließe zunächst erwarten, daß wir durch die Gemeinschaft mit Christus des Lebens theilhaftig werden, wie durch Adam der Tod über alle herrscht und 1 Cor. 15, 22 spricht der Apostel

diesen Gedanken geradezu aus. Aber die nähere Vermittlung dieses Gedankens führt der Abschnitt 5, 12 ff. aus. Es konnten ja nur solche durch Christum neubelebt werden, bei denen das χριμα zum καταχριμα geworden war. Solche, die den Tod verdient haben, sollen zum Leben erweckt werden, sie müssen darum zuerst in den Stand der Gerechtigkeit versetzt werden und dann erst kann als zweite Frucht das Leben ihnen zu Theil werden. Die erste Frucht der Erlösung ist also die durch den Einen Menschen Jesum Christum vermittelte Gnadenbegabung. Objekt derselben ist die uns dargebotene und geschenkte Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit Gottes (Röm. 1, 17. 3, 21 f.) oder die Gerechtigkeit von Gott her (Phil. 3, 9) bezeichnet die durch göttliches Richterurtheil festgestellte Anerkennung, daß der Mensch vor Gott als gerecht gelte, sie schließt also in sich, daß der Mensch für gerecht erklärt und vor Gott als Gerechter behandelt wird. Die Gerechtigkeit ist ein Gut, das aus Gnaden geschenkt wird, aber es wird geschenkt, nicht bloß verheißen, es wird dargeboten und mitgetheilt jedem, der es nehmen will, die Hand, die das Dargereichte ergreift, ist der Glaube (V. 17). Wie nun der Apostel in dem ganzen Abschnitte die Gerechtigkeit als ein aus Gnaden dargebotenes Gut bezeichnet, so gibt er auch Aufschlüsse über die Art und Weise der Aneignungen. Denn wie sich das χριμα des Todes zum καταχριμα entwickelt, so muß auch dem entsprechend der Unterschied zwischen der δωρεα της δικαιοσυνης V. 17 und der δικαιωσις ζωης V. 18 als ein vom Apostel absichtlich hervorgehobener beachtet werden. Die δωρεα της δικαιοσυνης empfängt jeder, der nach Kap. 6 durch die Taufe in die Gemeinschaft Jesu Christi aufgenommen ist. Nun muß der Glaube des Menschen eintreten, dessen Wesen darin besteht, im Vertrauen auf die empfangene Gottesverheißung die von Gott dargebotene Gnade sich zu eigen zu machen und dieser Glaube wird nach Röm. 4 zur Gerechtigkeit zugerechnet. Das ist die δικαιωσις ζωης 5, 18: die Rechtfertigung, welche das Leben in sich schließt; dieselbe ist durch die Präposition εις als das Ziel bezeichnet, zu welchem das Anbieten der Gnade führen soll. So entspricht das Verhältniß von 5, 17. und 5, 18. genau dem 4, 5. ausgesprochenen

Gedanken, wo das πιστευειν in der Mitte steht zwischen dem δικαιουν Gottes und dem darauf folgenden λογιζεσθαι εις δικαιοσυνην. Offenbar ist der erste grundlegende Akt, in welchem Gott die Gerechtigkeit als Gnadengabe anbietet, dem Inhalte nach besonders auf die Sündenvergebung zu beziehen, wie denn auch der Apostel zur Erklärung dessen, was Gott aus Gnaden an dem Menschen thut, V. 6—8 die Psalmstelle anführt, welche von Sündenvergebung handelt. Dagegen der zur Gerechtigkeit angerechnete Glaube, dessen Vorbild im Glauben Abrahams gegeben ist V. 9—25, bezieht sich auf die eigentliche positive Gerechterklärung, wodurch Gott über den, der wirklich Glauben hat, das Urtheil ausspricht, daß er als gerechter Mann gelte, d. h. für einen Gerechten angesehen, erklärt und als Gerechter behandelt werde. Ritschl will (S. 321) die vom Apostel selbst ausgesprochene Analogie zwischen dem Glauben Abrahams und dem rechtfertigenden Glauben des neuen Bundes nicht gelten lassen. Das Objekt, auf welches sich der Glaube bezieht, sei in dem Falle Abrahams und in dem der Christen nur von einer beschränkten Vergleichbarkeit. Nun liegt für den Apostel aber der Vergleichungspunkt am allerwenigsten in dem Objekt, auf welches der Glaube sich bezieht, sondern in dem Akt des Glaubens selbst, in welchem der Mensch die göttliche Verheißung für wahr hält, indem er an der göttlichen Allmacht, Liebe und Treue festhält παῤ ελπιδα επ̓ ελπιδι V. 18 und so Gott die Ehre gibt V. 20, d. h. in seiner Weise Gott ebenso vollkommen ehrt, wie derjenige, welcher durch vollkommene Gesetzeserfüllung Gott Ehre erweisen würde.

Wenn Ritschl endlich von einer beschränkten Vergleichbarkeit auch aus dem Grunde redet, weil die Formel der Genesis zu der Formel λογιζεσθαι δικαιοσυνην modifizirt werde, welcher Gedanke durch das hinzugefügte Citat als die Nichtanrechnung der Sünden erläutert werde, so trifft das gerade unsere Aufstellung nicht, denn wir sind ja eben davon ausgegangen, daß nach der Voraussetzung des Apostels die dargebotene Gnade der Sündenvergebung es ist, die der Glaube ergreifen muß, damit der Glaube dem Menschen als Gerechtigkeit angerechnet werde.

Wir schließen mit dem weiteren und letzten Satze, den der

Digitized by Google

Apostel aufstellen will, daß als zweite Frucht des δικαίωμα Christi uns das Leben zufalle (V. 18 und 21); auf Seiten des Menschen ist das Leben die Frucht der Gerechtigkeit V. 21, d. h. die Frucht davon, daß er persönlich und positiv von Gott für gerecht erklärt ist. Mit diesem Begriff wird der Apostel auf das ethisch anthropologische Gebiet geführt, auf das er aber in diesem Zusammenhang so wenig eingeht, als er zuvor darauf eingegangen war, da er vom Tode als der Folge der adamitischen Sünde redete. Auch das Leben wird, wie der Tod, zunächst im geistigen Sinn zu denken sein, wie Kap. 8 es beschreibt: zunächst wohnt der Geist Gottes als innere Lebenskraft und als Triebkraft des Guten in den Gläubigen; derselbe Geist ist 8, 11. auch Unterpfand der leiblichen Auferstehung und das ewige Leben (5, 21.) stellt die Vollendung des Lebens dar, wo die innere Vollkommenheit der Vollkommenheit der äußeren Zuständlichkeit entspricht, in welcher die zum Leben Auferstandenen Gott schauen werden. Der Apostel selbst spricht 5, 5. es aus, daß die Begabung mit dem heiligen Geist mit der Rechtfertigung als deren Folge in Verbindung zu setzen ist. Sonach ist mit dem Urtheil der Gerechterklärung eine Gottesthat verknüpft, nämlich die Mittheilung der Gabe des heiligen Geistes an den, der gerecht ist, in Kraft derselben ist wahres Leben in ihm, er kann die Sünde überwinden und Früchte der Gerechtigkeit hervorbringen zum ewigen Leben. In dieser Weise werden die Aussagen über das Leben (ähnlich wie oben die Aussagen über den Tod) in dem ganzen Abschnitt 5, 12 ff. aus den folgenden Kapiteln des Briefes zu ergänzen sein, aber zuzugeben ist, daß der Apostel in diesem ganzen Abschnitt das ethisch anthropologische Gebiet geflissentlich nicht betritt und wir können zum Schlusse Ritschl vollkommen zustimmen, wenn er (S. 338) sagt: „Zieht also Paulus in der Vergleichung zwischen Adam und Christus auf keiner der beiden Seiten die eigenthümliche Selbstthätigkeit der Menschen, weder die aktive Sünde, noch die aktive Gerechtigkeit in besondern Betracht — denn 5, 12. wird das aktive Sündigen nur als etwas beiläufiges erwähnt — so wird für die Beurtheilung des christlichen Lebens dieser Umstand erst in der folgenden Erörterung des Römerbriefes nachgeholt".

Digitized by Google

Bemerkungen über die Begriffe von Schuld und Sühne.

Von C. F. Jäger, Dekan in Tuttlingen.

Der nachdrückliche Ernst, mit welchem die göttliche Liebe von dem einzelnen Menschen die Behauptung, Durchbildung und Erweisung seiner Gottebenbildlichkeit fordert, hat einen doppelten Grund. Einmal ist das Ebenbild Gottes in jedem Menschen an sich selbst ein höchst und unbedingt Werthvolles vor Gottes Augen und für den Menschen selbst: und andererseits ist jeder einzelne Mensch eine eigenthümliche zunächst durch keine andere Individualität ganz ersetzbare Darstellung dieses göttlichen Ebenbildes, auf welche in der Gesammtdarstellung des gottebenbildlichen Menschheitscharakters gerechnet und deren individuelle Ausprägung vorerst unentbehrlich ist für das Ganze und unersetzlich durch das Ganze. Erst dieser zweite Grund macht es für die heilige Vaterliebe Gottes unmöglich, ihre sittliche Forderung auch nur theilweise einem einzelnen Menschen gegenüber beruhen zu lassen.

In Gottes Augen ist jeder einzelne Mensch zunächst unersetzbar wegen des unbedingten Werthes der Eigenart jeder Einzelpersönlichkeit: denn diese Eigenartigkeit ist nicht, wie Schleiermacher meint, aus der sinnlichen Natur des Menschen zu erklären, sondern als geistige Originalität aus dem Wesen des Geistes, sofern er individualisirender Selbstentscheidungstrieb ist und eine gewisse originelle schöpferische Kraft besitzt. Auch nicht blos auf dem normalen Endergebniß der sittlichreligiösen Entwicklung der einzelnen Menschenpersönlichkeit will die göttliche Liebe bestehen, sondern eben so streng auf dem normalen Gang und rechtzeitigen Fortgang dieser Entwicklung, weil bei dieser Entwicklung nicht blos die selbstverständliche Allmacht der göttlichen Gnade, sondern wesentlich gerade auch das verliehene Recht und die Ehre und Leistungsfähigkeit der persönlichen menschlichen Selbstentscheidungskraft, d. h. die Freiheit der Gotteskinder sich herausstellen und bewähren sollte. Es mag kalvinischer Geschmack sein, sich den Himmel mit heiligen Petrefakten oder Drahtpuppen gefüllt zu denken:

aber der Wille Gottes ist es nicht. Weil aber der geheiligten Wahlfreiheit der einzelnen vollendeten Menschenpersönlichkeiten gerade am Ziele der Entwicklung voller unermeßbarer Spielraum zu freiem rythmischem Wechsel der in's Unendliche variationsfähigen Darstellungen des Gotteskindschaftswesens gewährt werden soll: darum ist es um so unerläßlicher, daß die einzelne Menschenpersönlichkeit schon den beschränkten Spielraum in der irdischen Entwicklungszeit zu normalen Selbstentscheidungsversuchen vollständig ausnützt ohne Seitensprünge, Rückschritte, Verzögerungen oder Ueberstürzungen, und so das aus Gottes Gnade quellende Kapital ihrer sittlichen Willenskraft sich wahrt, verwerthet und weiter sammelt für die unendlichen, seligen und herrlichen Aufgaben des himmlischen Kindschaftslebens und Gotteskindschaftsdienstes, dem sie entgegengeführt wird. Wenn auch die göttliche Vaterliebe Alles wieder gut machen kann, was wir verfehlen und versäumen, so wäre doch damit ihre Absicht nicht erreicht; sie will nicht blos das Normale an uns und in uns, sondern sie will uns in dieser Normalität, unsere eigene freie Begeisterung und freipersönliche geistige Lebensentfaltung in dieser gottwohlgefälligen Rechtbeschaffenheit; sie will uns nicht ersäufen in den Fluthen des göttlichen Gnadengeistes, sondern als mündige Gottessöhne an's Ziel bringen. Alle rettenden und wieder gutmachenden Gnadenthaten der göttlichen Liebe müssen es deshalb immer wieder darauf anlegen, daß der einzelne verirrte Mensch Gelegenheit, Kraft und Antrieb habe, seinen Lauf noch einmal von vorn an zu beginnen und zwar genau von dem Punkte an, an welchem er in den Abweg kam. Deswegen dringt die Schrift so nachdrücklich auf Wiederzeugung und Wiedergeburt: der Mensch muß seine verlorne Kindheitszeit noch einmal durchleben können, wenn ihm soll durch Gottes Gnade geholfen werden können. So wir nicht werden wie die Kinder, und als Kinder das Reich Gottes empfangen, können wir nicht in das Reich Gottes kommen.

Dies setzt aber voraus, daß der ganze Bau des alten verfehlten Lebens bis auf den Grund hinab abgebrochen und bei Seite geschafft wird durch ein durchgreifendes Gottesgericht, wel-

ches schonungslos das Verwerfungsurtheil der göttlichen Liebe wider die Entstellung der einzelnen Menschenpersönlichkeit, wie des Gesammtlebens der Menschheit durch die Sünde durchführt, um Raum zu schaffen für das gründliche Wieder-von-vorn-anfangen. Diese aufräumenden Gottesgerichte ergreifen aber nicht blos die in der sündigen Richtung verknöcherten Elemente der Menschennatur, sondern auch alle der Gottebenbildlichkeit des Menschen unwürdigen und der besonderen geistigen Anlage desselben unangemessenen und zuwiderlaufenden Folgen der Sünde, welche als durch die Sünde verschuldete, ihn schändende Zuständlichkeiten, als ein versuchender, das sittliche Streben hemmender, knechtender Bann dem Menschen aufgedeckt und auf's Gewissen gelegt werden sollen. Dies führt freilich nun zunächst zu einer Verschärfung der Sündenfolgen durch ein sie an's Licht ziehendes und in ihrer Tragweite fühlbar machendes Gericht, in welchem der innige Zusammenhang von Sünde, Tod und Verdammniß offenbar wird und thatsächlich wirksam sich erweist. Seine äußerste Schärfe bekommt aber diese handgreifliche Kritik der heiligen Liebe von der sündigen Einzelpersönlichkeit, dadurch daß sie bis auf die Wurzeln hinuntergreift, durch welche die Sünde des Einzelnen verflochten ist in die Gesammtsünde und -Schuld des Menschengeschlechts. Gott sucht die Sünden der Väter heim auch an den Kindern; seine heilige Liebe macht damit ihr Recht geltend gegen die Herabwürdigung des Naturgesetzes der Vererbung individueller sittlich-erworbener Eigenschaften der Stammväter auf die Nachkommen und des natürlichen Abhängigkeits- und Pietäts-Gefühls der letzteren gegenüber der ersteren. Das Gericht der heiligen Gottesliebe verfolgt die Sünde der Einzelnpersönlichkeit bis in's Blut, Mark und Bein ihrer Nachkommen hinein: sie sollen's wissen, daß sie schuldig sind an dem Verkehrten, was vielleicht bei ihnen selbst nur angefangen und wenig entwickelt, nun in ihren Nachkommen zur Reife kommt, und daß es ihre Sündenschuld ist, was Gott an ihrem Geschlechte heimsuchen muß: und ebenso soll der Nachwuchs sündiger Elemente in dem sie mitergreifenden Gericht über das von den Vätern ererbte Verderben erfahren, daß es nicht Gottes Wille ist, daß wir wieder-

geboren werden aus dem Jungbrunnen der sogenannten guten alten Zeit, in welcher unsere Väter gemüthlich gesäet haben, was wir jetzt mit Seufzen ernten müssen. Es handelt sich hier um eine Lösung entweihter zum Werkzeug knechtender Sünden- und Versuchungsmacht herabgewürdigter und darum vom Fluche Gottes getroffener natürlicher Auktoritäts- und Pietäts-Bande, mittelst deren die Sünde der Einzelnpersönlichkeiten sich zum Gesammtlaster ihres ganzen Nachwuchses fortzuentwickeln strebt und umgekehrt Familienuntugenden den originellen Muthwillen der Einzelnpersönlichkeiten befruchten, stärken und reizen. „Auch in ihrer Väter Missethat sollen sie verschmachten, bis sie bekennen werden ihre Missethat und ihrer Väter Missethat und sich ihr unbeschnittenes Herz demüthigt und sie ihnen die Strafe ihrer Missethat gefallen lassen“ (3 Mos. 26, 39—41). „Wer zu seinem Vater und zu seiner Mutter spricht: ich sehe ihn nicht, und zu seinem Bruder: ich kenne ihn nicht, und zu seinem Sohne: ich weiß nicht, die halten Gottes Rede und bewahren seinen Bund“ (5 Mos. 33, 8) darum ist auch der Herr im Neuen Bund gekommen, zunächst nicht den Frieden, sondern das Schwert zu senden, „den Menschen zu erregen wider seinen Vater und die Tochter wider ihre Mutter“, wie Er selbst auch in schneidigster Weise Mutteransprüche und Geschwisterzudringlichkeiten zurückgewiesen hat, auf daß „der eitle Wandel nach väterlicher Weise“ sich nicht mehr unter dem Schutze seiner Auktorität breit mache. — Obwohl kein Mensch nur Produkt von Vater, Mutter und Genossen ist, sondern jeder seinen eigenen Genius dazu bekommt zum Bösen oder Guten, so hat doch gerade die Originalität jeder Einzelnpersönlichkeit Kraft und Trieb, sich zum Genossenschaftstypus zu erweitern, und die Genossenschaften, in denen Christi Geist nicht zur Herrschaft gekommen ist, entwickeln in jeder kritischen Lage eine leidenschaftliche Intoleranz gegen Alles, was gerade dem in ihnen aufgekommenen Unfug wehren will. Deswegen gibt es für den noch nicht wiedergeborenen Menschen noch kein individuell-persönliches Wechselverhältniß zwischen ihm und seinem Gott in selbständiger Geltung neben, in und mit dem Verhältniß zwischen Gott und der den Einzelnen umfassenden Weltgenossenschaft. Seine Sündenschuld

wird ihm zugerechnet als die doppelte Sünde des Aergerniß-nehmens und Aergernißgebens. Demgemäß verfährt das Gottesgericht auf dieser Stufe mit dem Einzelnen summarisch, ihn zusammengreifend mit Seinesgleichen, während die Gnadenzucht an den Gotteskindern zu individualisirender Erziehungsmethode sich wendet.

Allein gerade dieses summarische Vorgehen der die Sündenschuld heimsuchenden heiligen Gottesliebe dient dazu die Bande unerträglicher zu machen, welche den einzelnen Sünder zum Aergernißgeber und Aergernißnehmer stempeln und herabwürdigen. Dadurch wird ihre Sprengung vorbereitet, weshalb auch die späteren Propheten des alten Bundes schon auf eine neue Zeit hinweisen, in welcher die Zähne der Kinder nicht mehr davon stumpf werden, daß die Väter Heerlinge aßen, und das Gesetz der knechtenden Klumpenbildung die Menschheit, ihre Sitte und Schicksale nicht mehr beherrscht als ein unwiderstehlich wirkendes Verhängniß, in welches durch das verschärfende Gottesgericht der Einzelne wie die Menschheit im Ganzen dahingegeben war und an welchem darum auch die Selbstbesserungsversuche und alles ideale Streben einzelner gegen den Strom kämpfender edlerer Persönlichkeiten scheitern und zu Schanden werden mußten, auf daß nicht ein neuer Lappen auf's alte Kleid gesetzt und der sündigen Menschheit durch den Glanz solcher Lappen die Augen geblendet würden. Zu einem solchen die alten Schäden nur verhüllenden und zudeckenden Lappen wäre aber sogar der irdische Lebensgang und die irdische Arbeit des Herrn Jesu herabgesunken, wenn nicht der gewaltsame Riß des schimpflichsten Todesverhängnisses für die ganze Welt das Aergerniß des Kreuzes darüber ausgebreitet hätte — ein Aergerniß, an dem selbst der menschliche Pietätsglaube und das natürliche Anhänglichkeitsgefühl seiner Jünger, ihr Kennen Christi nach dem Fleisch geknickt werden sollte, wie auch der natürliche Seelenwille des Herrn selbst, als das Centrum aller Natur- und natürlichen Genossenschafts-Bande, welche Ihn mit der alten Welt verbanden, darob erbebte und darin geopfert werden mußte. Auch das Heiligste und Reinste sollte nicht in den alten entweih-

ten und knechtenden Ueberlieferungs-Formen und -Wegen der alten Welt eingepflanzt und mundgerecht gemacht bleiben, sondern in dieser Gestalt untergehen, damit es als Anfang und Grundlage einer neuen Welt wieder erstehe. Als Gipfelpunkt der alten Menschheit starb der Herr; er hatte die alten Messiasbilder der Propheten im Geist und in der Wahrheit erfüllt, sein Volk wollte die sinnliche Hülle derselben, die er abzustreifen und zu verklären im Begriff war, festhalten gegen Ihn; sein ganzes Werk unter Israel, in welchem Er Gesetz und Propheten zum Abschluß brachte und vollendete, ging deshalb mit Ihm unter. Es gehört dies wesentlich zum Gericht über die alte Welt und den alten Menschen, daß der unversöhnliche Gegensatz der sündigen Menschheit gegen den Heiligen Gottes in gewaltsamem Hinausstoßen und schändender Vertilgung desselben von dem Boden der alten Welt durch den gegen Ihn entbrennenden Haß seines Volkes sich herausstellte und an's Licht gezogen ward, und eine ungeheure Kluft befestigt wurde zwischen der alten Menschheit und dem wieder aus dem Grab erstandenen Herrn, daß wer Ihm sich zuwenden will, wirklich bei Ihm ganz voraussetzungslos, wie ein Kind, wieder von vorn anfangen muß und kann und nichts von dem vorigen Alten vom eiteln Wandel nach väterlicher Weise mehr mit herüber nehmen und behalten darf. So hat sich das aufräumende Gottesgericht an der sündigen Welt vollzogen und den Herrn selbst mit ergriffen. — Hierin liegt nun auch vorzugsweise die sühnende Kraft des Todes Christi. Er kam in die Welt als die Zierde der Menschheit, zunächst Israels und des gesunkenen Davidsgeschlechts; damals war Er die geistige und geistliche Krone seines Volkes, der Schmuck und die Ehre der alten Menschheit, noch unbefleckt von ihrer Sünde. Aber sofort begann der Unfug, daß sie zwar mit seinem Glanz sich brüsten, in seinem Lichte fröhlich sein und ihn als den Ihrigen ausnützen wollten, sich ergötzend an seiner Beredtsamkeit, ihn mißbrauchend als Brodschaffer und Krankenheiler; aber das alles, ohne aus dem alten Sinn herauszugehen. Wie ein lüderlicher Bruder eines großen edlen Mannes auf dessen Verdienste hineinsündigt und sich mit solcher Verwandtschaft breit macht, so begannen die jüdischen Volkshaufen eine nichtswürdige Verehrung ohne Buß-

willigkeit dem Herrn zu weihen, der er vergeblich abwehrend sich zu entziehen suchte. Sie wollten ihn als messianischen Volkshelden und Volkskönig zu ihrem Sündendeckel und Sündendiener machen, zum neuen glänzenden Deck- und Schmucklappen auf ihr altes Wesen, damit sie dasselbe um so ungehinderter und durch ihn, wie durch einen Schild, gegen Gottes Gericht gedeckt forttreiben könnten. Der Herr aber mußte sich's eine Zeit lang gefallen lassen, um die noch verborgen gewesene Herzenshärtigkeit des Volks in den Sonnenstrahlen seiner Liebe in unlängbarer Weise zur Reife und an's Licht zu bringen. So haben sie des Herrn Güte und Langmuth selbst befleckt und geschändet, ebenso wie sie den Tempel Gottes entweiht hatten. Darum trifft nun das aufräumende Gottesgericht zuerst den Herrn selbst, als das durch die Sünde und den Mißbrauch des Volks befleckte Heiligthum: es muß durch seine schlechte Jünger- und Anhängerschaft geschändet, verrathen und zerbrochen werden. Gott gibt in seinem Sohne sogar seine eigene sich herablassende Liebe und deren höchste Gabe preis, weil sie durch den schändenden Mißbrauch einer darauf hinein-sündigenden und sie frech ausnützenden Menschheit in den Staub gezogen und entwürdigt war. Diese Entwürdigung war aber nur möglich geworden durch die enge Verbrüderung des Herrn mit seinem Volk: durch das für ihn unvermeidliche berufsmäßige Anknüpfen an die doch schon ganz falsch und beschränkt vom Volk aufgefaßte messianische Weissagung der alten Propheten; darum trifft das aufräumende Gottesgericht auch die irdischmenschliche Knechtsgestalt des Herrn, die in menschliche Schwachheit und Versuchbarkeit verwickelte nationale Natur seit seiner Persönlichkeit, an welcher sein Volk ihn zu sich herabziehen wollte. Am „Fleische" des Davidssohnes und „Menschensohnes" hat Gott das Gericht über die Sünde der Welt vollzogen und die „Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde" (Röm. 8, V. 3) in der Person des Herrn ein- für allemal vernichtet. Der Herr aber hat sich in diesen Willen seines Vaters ergeben, dies Gottesgericht auf sich genommen und an seiner eigenen Person den Zorneifer seines Vaters wider die frevelhafte Richtung der Welt zu frivoler Ausnützung der göttlichen Barmherzigkeitsoffenbarung zu erdulden sich

bequemt. Da nun in dieser Richtung des Weltgeistes die ganze Sünde der Welt gipfelt und ihre Spitze erreicht, sofern darin das innerste Wesen des Bösen sich bloslegt, so ist die ganze Sünde der Welt in diesem Gericht getroffen. Verflucht und dem Feuereifer der göttlichen Gerichte überliefert wird jedes Heiligthum, das zum Deckel der Bosheit entweiht worden ist: dies ist und bleibt für alle Zeiten durch den Kreuzestod des Herrn besiegelt und der Herr selbst hat dies Siegel darauf gedrückt, indem er Solches auf sich nahm. Er hat damit aber zugleich sich Gott geheiligt und die Entweihung, die Ihm angethan war und sein Todesleiden verschuldet hat, vor Gott und zu Gottes Ehre getilgt. Deswegen gilt nun auch die entgegengesetzte göttliche Regel, daß Gott kein von ihm gegebenes und gestiftetes Heiligthum zurücknimmt und widerruft. Wenn es um der ihm angethanen Entweihung willen zerstört wird, so wird es damit nur als ein Samenkorn in die Erde gelegt, um in höherer Potenz wieder zu erstehen und der Eckstein eines neuen Gottestempels zu werden: es wird im Zusammenbruch unter Gottes Gerichten aus seiner Entweihung heraus gerettet und zu erhöhter Kraft und Herrlichkeit übergeführt. Darum hat der Herr auch sein Todesschicksal als Erhöhung bezeichnen können. Der in den Händen der Bauleute entwerthete Stein wird durch ihre Verwerfungsthat ausgesondert und eingesenkt zum Eckstein, auf den sich der Bau der neutestamentlichen Gemeinde gründen kann. Erst bei dem durch den Kreuzestod hindurch gegangenen und wieder erstandenen Christus kann der einzelne Mensch und die ganze neutestamentliche Menschheit wieder von vorn anfangen, wieder werden, wie die Kinder, die verlorene Jugend wieder finden und durchleben, um entweder zum vollkommenen Mannesalter Christi zu gelangen oder für immer verworfen zu werden. Darin kommt die Sühne zu einem Gottes würdigen Abschluß. Eine Sühne, die nicht auch eine Bürgschaft für die Zukunft in sich schlöße, ist Gottes unwürdig. Diese Bürgschaft ist in dem Kreuzestod und der Auferstehung und Erhöhung des Herrn gegeben, sofern jetzt erst vollkommener Ernst gemacht werden kann mit der der sündigen

Welt gestellten Alternative: „Wiedergeburt oder endgültige Verdammniß". Die Sünde wird dem Gläubigen um Christi willen vergeben zunächst mit der Perspektive auf Wiedergeburt („gehe hin und sündige hinfort nicht mehr"): im Fall fortgesetzten frivolen Mißbrauchs der Gnade aber eventuell mit der Perspektive auf einen neuen Fluch, der den neutestamentlichen Gnadenbund hinwegnimmt von denen, welche mit der Gnade Muthwillen treiben. Es ist nicht blos *synoptische*, sondern auch *paulinische* Lehre, daß Gott seiner nicht spotten läßt und zwar *am allerwenigsten von denen, welche seiner Gnade in Christo theilhaftig geworden sind* (Gal. 6, V. 7). Als der gnostische Antinomismus und die heidenchristliche Leichtfertigkeit die neutestamentlichen Grundwahrheiten zu mißbrauchen anfing, ließ Gott sein neutestamentliches Zeugenwort begraben werden und schickte den Fluch bischöflicher Konzilien- und Synoden-Weisheit und -Gesetzlerei über seine Gemeinde, schleuderte sie wieder zurück unter Pfleger und Vormünder von weit geringerer Qualität als einst die alttestamentlichen waren. Dies wiederholte sich nach der Reformation genau wieder in der lutherischen Kirche vor und unter dem dreißigjährigen Krieg, und wird sich zum Verderben Vieler wohl nochmals wiederholen, wenn die allerneueste theologische Begeisterung für die jeglichen Begriff von Bürgschaft für die Zukunft aus dem Begriff der Sühnung unserer Sünden durch Christum ausscheidende Versöhnungslehre einmal unter dem Volke verstanden und praktisch gemacht werden wird, daß es sich Christi nach dem Fleische rühmen und auf ihn pochen lernt. Auch der einzelne Christ erfährt dieses Zurückgedrängtwerden auf den Anfangspunkt eines Irrwegs in seinem innern persönlichen Leben. Genau an dem Punkt, wo die Rebe vom Weinstock sich löste, wird sie wieder eingerenkt und hat sich zu entscheiden, ob sie hier wieder anwachsen will oder nicht. Dies ist die Zucht des heiligen Geistes, der sich kein Christ ohne Gefährdung seiner Seligkeit entziehen darf, und es gehört dies auch wesentlich zu der *Sühne und Genugthuung*, welche der durch den heiligen Geist in seiner Gemeinde waltende Herr seinem Vater verschafft in und unter denen, welche er sich zum Eigenthum erworben hat. *Sie müssen's lernen. Gott*

seine Ehre zu geben. Erst wenn der letzte Feind überwunden ist, hat der Vater sein volles Recht erlangt, und nimmt befriedigt aus des Sohnes Händen, denen sie übergeben war, und von denen sie auch gefordert wird, die wiedergeborne Welt als Gabe der hingebenden Sohnesliebe zurück. Das ist jedenfalls auch paulinische Lehre (1 Cor. 15, V. 25—28). Wenn Alles neu geworden ist in Christo und zu der vor Gott geltenden Rechtbeschaffenheit vollendet, dann erst ist die Weltversöhnung mit Gott vollendet (1 Cor. 5, V. 17—21). Die ächte biblische Versöhnungslehre soll uns die willkürliche Terminologie moderner Schultheologie nicht zerpflücken.

Es läßt sich somit in dem Begriff des Sühnungswerkes Jesu Christi folgende Reihe von einzelnen Momenten unterscheiden:

1. Die thatsächliche Erweisung der Ueberwindbarkeit aller Sünden- und Versuchungsmächte in dem persönlichen Lebens- und Berufsgang Jesu auf schwindligstem Weg, in isolirtester Stellung und exponirtester Lage, unter dem Ansturm verwirrendster Zumuthungen, mit einer in jedem einzelnen Fall gelungenen Verbindung der vollkommenen hingebenden Sohnesliebe zum Vater und der liebevollsten innigsten und umfassendsten treuen Sorge für die ihm zur Rettung und Pflege übergebenen sündigen Brüder, und mit Bezeugung und Bewährung der in solchem Berufslauf gefundenen persönlichen Befriedigung und Beseligung (Joh. 4, V. 34) zum Zweck handgreiflicher Widerlegung aller Entschuldigungsversuche für menschliche Untreue;

2. Das Sichhergeben zum Erdulden des Mißbrauchs der in Ihm vollkommen erschienenen und geoffenbarten Liebe Gottes seitens des sündigen Volks bis zu dem Punkt, an welchem an seiner heiligen Persönlichkeit der Geist dieser Welt nach seinem innersten Wesen als gottwidrige, undankbare Ausnützung göttlicher Gabe und Liebe an's Licht gezogen wurde (vgl. Röm. 2, V. 4 mit 1, V. 21 und Matth. 23, V. 32 ff.), auf daß an Ihm, als der edelsten Perle und dem höchsten Heiligthum (Matth. 7, V. 6) der „hündische" und „säuische" Geist des sündigen Heiden- und Gesetzesmenschen sich unverhüllt herausstelle, der Welt in beschämendster Weise vorgehalten werde und bleibe, und Niemand mehr sich nach dem Fleische der Brüderschaft Christi rühmen könne,

wobei zu beachten ist, daß gerade das, was der Herr Matth. 7, V. 6 seinen Jüngern verbot, nämlich das Geben des Heiligthums an Hunde und das Werfen der Perlen vor die Säue, probeweise nach Gottes Willen vorübergehend von ihm und an ihm selbst in grellster Weise geschehen mußte;

3. Das Sichergeben in die von Gott geordneten verderblichen Consequenzen solcher probeweisen exemplarischen Selbstdahingabe in die ihn mißbrauchende Genossenschaft seines Volkes und seiner eigenen, ihre fleischlichen Hoffnungen an ihm nährenden Jüngerschaar, aus welcher der Führer und Vermittler zu der Rachethat des in seinen Ansprüchen und berechtigten Hoffnungen vom Herrn sich getäuscht wähnenden Volkes hervorgehen mußte nach den Gesetzen des göttlichen, die Sünde zur Entwicklung vorwärtstreibenden Gerichtes: auf daß an dem Heiligthum der irdisch-menschlichen Persönlichkeit des Herrn in gewaltsamster und schonungslosester Weise die heiligsten aber durch Mißbrauch der Welt entweihten Bande durch das göttliche Zornesgericht in exemplarischer Weise zerrissen würden;

4) Die Verwerthung des durch solche Hingabe erworbenen Anspruchs des Herrn auf Erhöhung aus Tod und Schmach zu Gunsten der sündigen Welt a) durch Fürbitte für sie und weitere Fristgebung zur Buße mit der einzigen Bedingung gläubiger Hinwendung des Herzens zu dem von ihr verworfenen, nun zum Eckstein gewordenen Herrn, und b) durch Erlangung der Vollmacht zur Geistesmittheilung;

5. Die Zusage einer die Wiedergeburt der sündigen Menschheit zu einem neuen Gott wohlgefälligen Wesen in freiwilligem Geiste verbürgenden Gnadenzucht des Herrn an seiner Gemeinde und an der noch ferne stehenden Welt durch das Walten des heiligen Geistes mittelst der den sündigen Menschen zur individuell-persönlichen Selbstentscheidung befähigenden und treibenden Evangeliumspredigt, Taufweihe und Selbstmittheilung des Herrn im heiligen Abendmahl;

6. Das in der Erfüllung dieser Zusage stufenweise sich dem Vollendungsziel nähernde und alle wesentlichen individuellen und genossenschaftlichen Typen der Gottebenbildlichkeit herstellende Erneuerungs- und Gerichtswerk des Herrn;

7. Die schließliche Darbringung der wiedergebornen und erneuerten, gesäuberten Welt an den Vater durch den Sohn nach vollständiger Entwerthung aller unverbesserlichen Persönlichkeiten und Ersetzung derselben durch einen ihrem Normaltypus entsprechenden geistlichen Nachwuchs (nach Analogie der in Apostelgesch. 2, V. 20 und Röm. 11, V. 17—32 bezeichneten Beispiele.) — Erst Alles dies zusammen leistet die volle Sühnung. Der Gott der heiligen Liebe, welchen uns der Herr im neutestamentlichen Schriftwort verkündigt, ist nicht befriedigt mit bloßen Prinzipien und prinzipiellen Standpunktswahrungen. Er findet die volle Genugthuung erst in der vollkommenen Durchführung des Prinzips. Er fordert auch die Bürgschaft für diese Durchführung und zwar in einer die freie Selbstentscheidung der menschlichen Einzelnpersönlichkeit sicher stellenden Weise, weil ihm die Normalbeschaffenheit der Persönlichkeiten nur dann genügt, wenn sie freie That kindlich dankbarer Liebe ist. Dies ist der Grundgedanke, welchen Paulus Röm. 5—8 durchführte, der dem ersten Theil des Epheser- und Colosserbriefs zu Grunde liegt und schon 2 Cor. 5 ausgesprochen ist in voller Uebereinstimmung mit dem, was der Herr selbst in seinen Reden fordert und in Aussicht stellt. Was aber der Herr und seine Apostel so in untrennbarem Zusammenhang fordern und bieten, das soll die theologische Dialektik nicht trennen. Der Gott der Prinzipien ist auch der Gott der Persönlichkeiten, welchen sie gelten und deren Werth und Geltung im Reiche Gottes Er sicher stellen will; wie denn auch der Weltversöhner kein bloßes Prinzip ist, sondern die durch Leiden zur Herrlichkeit vollendete Person dessen, der in uns Gestalt gewinnen soll, und auf dem als dem persönlichen Eckstein ein genossenschaftliches Gefüge von frei sich entscheidenden und Gott weihenden Persönlichkeiten sich erbauen soll zu einer Behausung Gottes im Geiste.

Buchdruckerei von Greiner & Ungeheuer in Ludwigsburg.

WELLS BINDERY INC.
WALTHAM, MASS.
APR. 1975

Digitized by Google

Digitized by Google